

NEI ANTONIO NUNES

**MICHEL FOUCAULT E A GENEALOGIA COMO
CRÍTICA DO PRESENTE: AS PRÁTICAS
DISCIPLINARES E A ANALÍTICA DO PODER E DA
SEXUALIDADE**

Florianópolis, Santa Catarina

Dezembro de 2000



*de acordo
de acordo
9.06.01*

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO

*Michel Foucault e a Genealogia como Crítica do
Presente: as práticas disciplinares e a analítica do poder
e da sexualidade.*

Dissertação apresentada ao Colegiado do
Curso de Mestrado em Educação do
Centro de Ciências da Educação como
exigência para a obtenção do Título de
Mestre em Educação.

Nei Antonio Nunes



03407228

Florianópolis, Santa Catarina

Dezembro de 2000



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

**“MICHEL FOUCAULT E A GENEALOGIA COMO CRÍTICA DO
PRESENTE: AS PRÁTICAS DISCIPLINARES A E ANALÍTICA DO
PODER E DA SEXUALIDADE”**

Dissertação submetida ao Colegiado do
Curso de Mestrado em Educação do Centro
de Ciências da Educação em cumprimento
parcial para a obtenção do título de Mestre
em Educação.

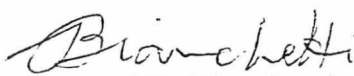
APROVADO PELA COMISSÃO EXAMINADORA em 21/12/2000

Dr. Selvino José Assmann (Orientador) - UFSC

Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira (Examinador) – PUC/RS

Dr. Kleber Prado Filho (Examinador) - UFSC

Dr. João Eduardo Pinto Bastos Lupi (Suplente) - UFSC


Dr. Lucídio Bianchetti
Coordenador PPGE/CED/UFSC


Nei Antônio Nunes

Florianópolis, Santa Catarina, dezembro de 2000.

Dedico — em memória — ao meu pai Donato José Nunes, que em sua simplicidade soube perceber, como poucos, a importância do trabalho intelectual enquanto atitude ético-política. E também à minha irmã Tânia Regina Nunes, que viu na educação um momento decisivo na construção da alegria e felicidade humanas.

AGRADECIMENTOS

Ao término dessa etapa reconheço que não menos importante que o resultado final da pesquisa foi toda a caminhada que empreendi. Hoje vejo que a “travessia” desse período na pós-graduação foi uma espécie de “ascese” não só intelectual, pois envolveu toda a minha vida e nela várias pessoas à volta. Muitos foram os fiéis companheiros durante estes tempos, nem sempre fáceis. Não posso deixar de citá-los e assim, singelamente, agradecê-los:

*Aos professores Nythamar Fernandes de Oliveira, Kleber Prado Filho e João Lupi, pelas valiosas críticas, como também pela imediata compreensão ante minhas dificuldades com a antecipação da data da defesa por parte do Programa de Pós-graduação em Educação. Ressalto ainda a importante contribuição dos capítulos sobre os pensamentos de Nietzsche e Michel Foucault do livro **Tractatus Ethico-Politicus** de autoria do professor Nythamar.*

Aos funcionários da secretaria da Pós-graduação, Maurília, Sônia e Luiz sempre afetuosos e eficientes. Ao professor Lucidio Bianchetti, sempre acessível e atencioso.

Ao padre Vilson Groh, presente desde o início. À Ana Aquini, pela generosidade e gratuidade demonstrada como amiga e como companheira de caminhada.

À Arlete e à Cila, sempre solícitas. Sem elas o texto final não poderia ser

entregue em tempo.

Ao Aurélio, amigo, mago da computação e companheiro de discussões filosóficas nas madrugadas de Florianópolis.

À minha mãe Elizete e aos meus irmãos Hécio e Sandra, constantes em minha história. Agradeço também a solidariedade do casal Oadi Cherem e Alice.

Em especial à Adriana Cherem, namorada, amiga, companheira e, sobretudo, um ponto de equilíbrio nos momentos mais difíceis.

Por fim, à Helena e ao professor Selvino José Assmann. Selvino, mestre e amigo pela vida a fora: “Dentre tantas outras coisas, aprendi com você que, verdadeiramente, a reflexão filosófica e o ensino da Filosofia podem ser atos de amor.”

“Nada escrever jamais o que eu mesmo não produza e, modesto, dizer à minha altiva musa: ‘Seja do teu pomar - teu próprio pomar - o que tu colhas, embora fruto, flor, ou simplesmente folhas.’” Edmond Rostand

SUMÁRIO

<i>RESUMO</i>	<i>ix</i>
<i>ABSTRACT</i>	<i>xi</i>
<i>INTRODUÇÃO</i>	<i>1</i>
<i>CAPÍTULO I - A CRÍTICA GENEALÓGICA ÀS PRÁTICAS DO PODER DISCIPLINAR.</i>	<i>5</i>
A Trajetória Foucaultiana: A Passagem da Arqueologia dos Saberes à Genealogia dos Poderes.	1
Foucault e o Debate Crítico sobre a Modernidade	5
Genealogia: Uma História Crítica como História dos Acontecimentos	9
A Microfísica do Poder	16
A Genealogia como Crítica às Teorias sobre o Poder na Modernidade	19
O Objetivo em “Vigiar e Punir”	24
O Poder é Positivo e Relacional	26
O Poder-Saber	28
O Dispositivo Disciplinar	30
O Poder Disciplinar	31
Jeremy Bentham e o Panóptico	37
Foucault e o Panoptismo	41
<i>CAPÍTULO II - A CRÍTICA GENEALÓGICA COMO ANALÍTICA DO PODER E DA SEXUALIDADE.</i>	<i>53</i>
A Polêmica em Torno da “História da Sexualidade”	54
O Consenso em Torno da “Hipótese Repressiva”	57
O Deslocamento Efetuado pela Genealogia	58
A “Verdade” e a Tecnologia da Confissão	61

A "Analítica da Sexualidade" _____	68
O Dispositivo de Sexualidade _____	70
A "Analítica do Poder" _____	72
A Problemática Moderna do "Poder sobre a Vida": O Surgimento de uma "Bio-política" _____	79
Bio-Poder, Sexualidade e Racismo _____	80
Sociedade "Normalizadora" e Bio-poder _____	89
 <i>CAPÍTULO III - A CRÍTICA GENEALÓGICA COMO CRÍTICA DO PRESENTE</i> 92	
A "Verdade" Pensada como "Problema" a Partir da Crítica Genealógica. ____	93
O Intelectual e a Atitude Crítica _____	98
Foucault "leitor" de Kant: A Crítica da Atualidade como Questão Filosófica. 102	
 <i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i> _____	115
 <i>BIBLIOGRAFIA</i> _____	124
Obras de Foucault _____	124
Obras sobre Foucault _____	125
Demais Obras _____	127

RESUMO

Com uma apresentação das teses centrais que compõem a genealogia do poder em Michel Foucault colocamos em relevo o caráter crítico dessas análises. Ao empreender uma “microfísica do poder”, a genealogia como crítica da modernidade, efetua um deslocamento em relação à tradição do pensamento político moderno, ao distinguir as práticas de poder de sua “concepção jurídica”. Ao discutir o “Panoptismo”, o filósofo mostra o surgimento de um conjunto bastante complexo e eficaz de práticas disciplinares que se estabelece como “objetivação” dos corpos e das “almas” dos indivíduos. Já na análise da constituição do “dispositivo de sexualidade”, discute sua história sem a determinação da categoria da repressão. Assim, a tecnologia moderna da confissão é vista pelo pensador como decisiva para a constituição histórica da “verdade sobre o sexo” e para “subjetivação”, enquanto prática de sujeição dos indivíduos e do corpo social. Na perspectiva de uma “análise do poder”, Foucault procura trazer à tona a “mecânica” das práticas de poder. O deslocamento nessas pesquisas sobre o poder e a sexualidade evidencia o aparecimento de uma “bio-política” na modernidade. Dessa forma, ao poucos se dá a emergência do “bio-poder”, que faz, a saber, a junção das práticas disciplinares com a regulação populacional. Com base no surgimento do “bio-poder”, a crítica genealógica identifica um conjunto de práticas sociais que vão culminar com o estabelecimento de um racismo científico e estatal com imensa capacidade “normalizadora” e “destrutiva”. Para o genealogista, as “verdades”, mais do que corroboradas e legitimadas pelas mais diferentes áreas de conhecimento, devem ser pensadas, inquiridas e problematizadas, sendo examinadas em sua constituição histórica e política. Nesta posição crítica, expressa no pensamento de Foucault, constata-se a influência da filosofia nietzschiana, utilizada pelo filósofo francês como uma espécie de “caixa de ferramentas” para suas análises. Nessa perspectiva, a tarefa do trabalho intelectual se apresenta, sobretudo, como possibilidade de colocar sob “suspeita” os “regimes de verdade”, hegemônicos ou não. Na retomada de Foucault do ensaio kantiano sobre a *Aufklärung*, trata-se, sobretudo, de empreender a crítica do presente como nova questão filosófica. A atitude crítica de Kant, ao refletir as questões centrais de sua “atualidade” foi retomada pela crítica genealógica, que enfocou a constituição histórica das práticas de “governamentalização” e os efeitos da “razão instrumental” e “normalizadora” a partir da modernidade nas sociedades ocidentais. Por fim, distante de qualquer conformismo político e relativismo moral, a genealogia procurou fazer um “inventário” histórico-crítico dos possíveis “perigos” a que estamos expostos na “atualidade”. O exame de “si” e a “luta” por não ser excessivamente “governado” pelas

formas “objetivantes” e “subjativantes” do poder são defendidos pelo filósofo como possibilidades históricas de novas práticas de liberdade. Sendo assim, Foucault como genealogista, fez da atitude crítica sobre a nossa constituição histórica e o mundo em que vivemos, o problema filosófico por excelência e a tarefa ético-política fundamental em seu trabalho intelectual.

ABSTRACT

Presenting the central theses, which compose Michel Foucault's power genealogy, it is given prominence to the critical character of those analyses. In undertaking a "microphysics of power", to the genealogy as a modernity criticism, it causes a displacement of traditional political modern ideas, distinguishing the power practices from their "juridical conception". In discussing the "Panoptism", the philosopher shows the arising of a very complex and efficient set of disciplinary practices, which were established as an objectification of the individual's body and soul. On the other hand, in the analysis of the constitution of a "sexuality's device", it is discussed its history without determining the repression's category. In that way, the modern technology of confession is seen by Foucault as a decisive point for a historical constitution of the "truth about sex" and for the subjectification, as a practice of subjection of individuals and the social body. Under the perspective of a "power analysis", Foucault tries to bring up the "mechanics" of power practices. In these researches about power and sexuality, the displacement reveals the appearance of a "bio-politics" inside modernity. Therefore, it occurs, little by little, the emergency of the "bio-power", which makes the juncture between the disciplinary practices and the population's regulations. Based on the "bio-power" arising, the genealogical criticism identifies a set of social practices, which, at last, will establish a scientific and state-owned racism, with an immense "normalizing" and "destructive" capacity. The "truths" would better be thought, inquired and called in question by the genealogist, than corroborated and legitimated by different knowledge areas, being examined in their historical and political constitution. Inside this critical position, expressed by Foucault's thinking, we can observe the influence of nietzschean philosophy, used by the French philosopher, for his analyses, as a kind of "tool box". Under this perspective, the task of the intellectual work is presented, above all, as a possibility of putting under "suspicion" the "real regimens", hegemonic or not. When Foucault resumes the Kant's essay about the *Aufklärung*, it is a matter of a new philosophic question: criticism of the present. Kant's critical attitude, in reflecting about the main problems of his "actuality" was resumed by the genealogical criticism, which focused on the historical constitution of "governmentalization" practices, and the effects of the "instrumental and regulatory ratio", from modernity in occidental societies. At last, keeping distance from any political adjustment and moral relativism, the genealogy tried to make a historical-critical "inventory" of possible "dangers" to which we are exposed "nowadays". The

"self" examination, and the "fight" for not being excessively "governed" by power structures that "objectivate" and "subjectivate", are defended by the philosopher as a historical possibility of fresh freedom practices. This way, Foucault, as a genealogist, from his critical attitude about our historical constitution and the world we live in, constructed the philosophical question *par excellence* and the fundamental ethical-political task of his intellectual work.

INTRODUÇÃO

Este estudo teórico nasce da confluência entre o interesse de realizar uma pesquisa sobre o pensamento político de Michel Foucault e as questões suscitadas nos debates realizados nas diferentes esferas de discussão no programa de mestrado. A “analítica do poder” empreendida pelo filósofo parecia “colocar sob suspeita” a representação que, tão freqüentemente, se fazia do poder, dentro e fora dos debates acadêmicos naqueles espaços. Estado, Lei e Repressão pareciam, segundo estes discursos, definir, de uma vez por todas, o significado e os objetivos das práticas de poder nas mais diferentes sociedades, culturas e momentos históricos. As grandes teorias explicativas se apresentavam como as únicas possibilidades para uma pesquisa rigorosa, na medida em que prometiam alguma “segurança” e “certeza” no estudo.

Tão estranha quanto esta concepção de poder era a compreensão do que seja a atitude crítica no trabalho intelectual. Dificilmente identificávamos a atitude de autocrítica, no que diz respeito à condição do intelectual na sociedade, ou mesmo de desconfiança acerca do *corpus* teórico assumido nas aulas e pesquisas. Essa atitude causava-nos “estranheza” à medida que nos parecia muito pouco crítica. Este quadro, juntamente com a pertinência e novidade das teses foucaultianas, consolidou nossa intenção de realizar uma pesquisa teórica sobre a noção de crítica presente na

genealogia de Foucault.

Ao longo de toda a pesquisa, Foucault, como genealogista, conduziu-nos para o “descaminho”, nem sempre confortável, forçando a nos desprendermos das “verdades” pré-concebidas ou pré-estabelecidas. As novas perspectivas, os diferentes olhares, a ampliação no campo de análise do que parecia inicialmente irrelevante, o caráter decisivo das temáticas tidas como marginais pela tradição do pensamento político e científico e o *corpus* filosófico: tudo parecia abalar nossas seguranças e, concomitantemente, abrir novas, diferentes e desafiadoras possibilidades para a reflexão teórica.

É nessa perspectiva geral e crítica que analisamos sucessivamente a emergência das práticas disciplinares e do dispositivo de sexualidade na modernidade como constitutivos da “ontologia histórica de nós mesmos”. Para a genealogia, a “verdade” não está em oposição binária em relação ao poder, e deve ser inquirida como constituição histórica na ordem dos poderes e saberes modernos. No mesmo sentido, discutimos, posteriormente, a condição do intelectual nas sociedades contemporâneas, nunca externa ao poder-saber, e a relação entre o trabalho intelectual e o compromisso ético-político. Por último, ressaltamos a reflexão feita por Foucault sobre o artigo de Kant sobre a *Aufklärung*. Tomando por base a novidade filosófica da questão kantiana, o pensador francês propõe como tarefa problematizar nossa “experiência constituída historicamente” como crítica permanente e como possibilidade para novas práticas de liberdade nas “lutas” sociais contemporâneas.

Vale a pena salientar que, reconhecido o caráter não conclusivo de nosso estudo, nos interessava, sobretudo, mostrar e experimentar a dificuldade dos deslocamentos operados por Foucault – os diferentes matizes, os múltiplos alvos, as nuances, os

lineamentos... – ao propor a atitude crítica como virtude ético-política da prática intelectual, desfazendo assim, a fronteira entre a teoria e a prática.

A pesquisa teórica realizada situa-se então numa discussão metodológica. Desde o início, sabíamos que não se tratava da mera aplicação de regras e procedimentos, por mais complexos que fossem, como um “caminho seguro” para se chegar ao “resultado esperado”. À medida que aprofundávamos as leituras da produção teórica de Michel Foucault e produzíamos os primeiros textos, ficava evidenciado o abandono, por parte do filósofo, de qualquer “rigidez” ou “rigorismo” metodológico.

A recusa consciente à sistematicidade – com a valorização da interpretação em suas pesquisas, a opção pelo estudo das micro-relações e dos “jogos de força”, sempre mutáveis, o privilégio dado à analítica dos acontecimentos como marcas diferenciais da história ao invés da busca das semelhanças e continuidades generalizantes – é precisamente um marco distintivo de sua abordagem. Assim, as pesquisas genealógicas procuram exercer um deslocamento no campo de análise, em relação, por exemplo, à tradição do pensamento político moderno.

Nossa pesquisa centraliza-se em livros, artigos e entrevistas de Foucault, produzidos durante a década de 70, em que o filósofo enfoca com especial atenção o tema do poder. Cumpre observar que o caráter assistemático e fragmentário dos escritos do filósofo fazem com que tenhamos que tomar cuidados adicionais em nossa análise, vista a especificidade da trajetória traçada pela genealogia do poder.

A incursão do pensador francês em autores freqüentemente desconhecidos ou desconsiderados pelo pensamento político, histórico e filosófico, bem como em textos tidos como “menores” e temáticas vistas como “marginais”, caracterizam o deslocamento proposto pela genealogia. Mesmo na produção teórica de Foucault, que

compõe a genealogia do poder, determinados capítulos de seus livros e ensaios têm maior ressonância que outros no conjunto de seu pensamento. Face ao exposto, entenda-se porque destacamos neste trabalho alguns textos de Foucault, como a terceira parte de *Vigiar e Punir*, que trata das “disciplinas”, acompanhado, neste caso, do estudo do “Panóptico” de Jeremy Bentham. Também por este motivo, enfatizamos a importância do artigo “Nietzsche, a Genealogia e a História” no aprofundamento da discussão metodológica. No capítulo final, discutindo a questão da crítica em Foucault, analisamos o artigo de Kant “Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?”.

Foucault afirma no ensaio “O Sujeito e o Poder” que o objetivo primordial de suas pesquisas foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura ocidental, os seres humanos tornaram-se “sujeitos”.¹ A partir da análise foucaultiana da constituição histórica das práticas de subjetividade, procuramos investigar, na genealogia do poder, as práticas disciplinares, as grandes questões que envolvem o estabelecimento do dispositivo de sexualidade e o sentido da crítica, nas modernas práticas de sujeição.

Pretendemos mostrar o deslocamento efetuado pela genealogia do poder em relação à “teoria da soberania” e à história da sexualidade; esta última, entendida, quase sempre, como história da repressão. A partir da afirmação feita por Foucault de que Kant, ao problematizar o sentido da *Aufklärung*, estaria propondo uma nova questão filosófica, buscamos ressaltar a importância da crítica no trabalho intelectual. Foucault propõe ainda, em sua crítica genealógica, a realização de uma “ontologia histórica de nós mesmos” como possibilidade da prática da liberdade e como questionamento dos “regimes de verdade” presentes na cultura ocidental.

1 FOUCAULT, In: RABINOW e DREYFUS, p. 231.

CAPÍTULO I

A CRÍTICA GENEALÓGICA ÀS PRÁTICAS DO PODER DISCIPLINAR.

*“Quanto àqueles para quem esforçar-se, começar e
recomeçar, experimentar, enganar-se, retomar tudo de cima a
baixo e ainda encontrar meios de hesitar a cada passo, àqueles
para quem, em suma, trabalhar mantendo-se em reserva e
inquietação equivale à demissão, pois bem, é evidente que não
somos do mesmo planeta.”*

Michel Foucault

A Trajetória Foucaultiana: A Passagem da Arqueologia dos Saberes à Genealogia dos Poderes.

O momento genealógico na produção teórica de Michel Foucault não é um marco inicial em suas pesquisas, mas um ponto de inflexão em sua trajetória intelectual. Com o desenvolvimento da genealogia, Foucault deu novos rumos à suas análises históricas, que se diferenciaram, substancialmente, daquelas identificadas como representativas das “pesquisas arqueológicas”.

Em ambas, tanto na arqueologia quanto nos textos genealógicos, não encontramos um ou dois métodos rigidamente estabelecidos, que definam especificamente todos os domínios de análise, ou ainda que possam ser universalizáveis. Em relação à arqueologia, por exemplo, Foucault, procurando estabelecer a constituição e as relações entre os saberes, privilegiando as inter-relações discursivas e sua articulação com as instituições, buscava, fundamentalmente, responder a como os saberes apareciam e se transformavam.²

Como arqueólogo dos saberes históricos, o pensador francês objetivava descrever as compatibilidades e incompatibilidades entre os saberes a partir da configuração de suas “positividades”. A investigação arqueológica – que compreende o complexo conjunto de procedimentos e estratégias heterogêneos e assistemáticos de análise – teve como objetivo primordial analisar os saberes históricos e sociais, trazendo à tona as compatibilidades e as diferenças desses saberes vistos, quase sempre, pelos

² MACHADO, In: FOUCAULT, 1990a, pp. IX-X

cientistas sociais e historiadores como “marginais”.³

Os livros que constituem propriamente a arqueologia – *História da Loucura, Nascimento da Clínica, As Palavras e as Coisas e Arqueologia do Saber* – apesar das diferenças entre si, apresentaram um tipo de investigação bastante original em relação à maior parte das análises históricas e sobre as Ciências, das décadas de 60 e 70. Esclarece Machado que os instrumentos metodológicos utilizados por Foucault nesses livros foram: o conceito de saber, o estabelecimento das descontinuidades, os critérios para datação dos períodos e suas regras de transformação, o projeto de inter-relações conceituais, a articulação dos saberes com a estrutura social, a crítica da idéia de progresso em história das ciências, entre outros. Uma das conclusões a que acenam estas pesquisas é a constatação, segundo o pensador francês, de que não há exterioridade ao saber, ou seja, que nenhum saber pode ser analisado de qualquer ponto que não seja interno ao próprio saber.⁴

3 (MACHADO, In: FOUCAULT, 1990a, pp. IX-X.) Em “Verdade e Poder”, Foucault descreve alguns dos obstáculos para a realização de pesquisas que tivessem como objeto de análise temas “marginais”. Por exemplo, a psiquiatria e a medicina, esclarece o pensador sem esconder sua surpresa, eram tidas pela comunidade intelectual como temas sem relevância política e epistemológica. (FOUCAULT, 1990a, p. 1ss). A intenção de Foucault de perseguir diferentes alvos de investigação e seus respectivos deslocamentos no campo de análise, suscitaram inúmeras críticas à suas pesquisas, muitas delas, vale observar, resultado de uma leitura superficial e equivocada das idéias do filósofo.

4 (MACHADO, in: FOUCAULT, 1990a, pp. IX-X) Mesmo não sendo o alvo de nossa pesquisa no pensamento foucaultiano, cabe observar que a análise arqueológica investiga as possíveis semelhanças e diferenças entre os saberes pelo estabelecimento da epistêmê de uma época. A epistêmê relaciona os saberes – biologia, economia, filologia – procurando suas possíveis articulações, semelhanças, transformações. Ela não se limita a um nível de superfície, onde se encontram as desigualdades provindas da heterogeneidade dos discursos, mas busca suas respostas num nível bem mais profundo, procurando a homogeneidade mais fundamental, que dá conta das continuidades e das descontinuidades entre os saberes. Foucault salienta: “(...) eu definiria epistêmê como o dispositivo estratégico que permite escolher, entre todos os enunciados possíveis, aqueles que poderão ser aceitáveis no interior, não digo de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade, e a respeito do que se poderá dizer: é falso, é verdadeiro. É o dispositivo que permite separar não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável.” (FOUCAULT, 1990a, p. 247.) Os saberes não se limitam ao âmbito da ciência, do conhecimento científico, pois não podem ser simplesmente reduzidos a ela – embora, sem problema algum, as ciências sejam consideradas saberes. Desta forma, em *Arqueologia do Saber*, o pensador apresenta o saber como um conjunto dos elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência. E mais, o saber é aquilo sobre o que podemos falar numa prática discursiva, que, por sua vez,

Entendemos que seja precária a afirmação de que a trajetória histórico-crítica de Foucault responde a diferentes fases, entendidas como momentos totalmente distintos. Como sabemos, a questão do poder – tema corrente em suas análises na década de 70 – está presente em *História da Loucura*, embora este livro, não só cronologicamente, se aproxime daqueles que compõem a arqueologia.⁵ Com isto não queremos dizer que os diferentes livros de Foucault façam parte de um sistema ordenado e linear formando uma unidade em seu conjunto, mas que tanto a separação em fases distintas quanto à idéia de unidade reduzem a complexidade e a riqueza das reflexões do filósofo. Assim, a separação entre arqueologia e genealogia, ou mesmo a distinção entre genealogia do poder e da ética, como veremos adiante, devem evidenciar, muito mais, os diferentes matizes e as nuances de sua trajetória, do que rupturas reducentes que descaracterizariam a riqueza de suas análises.⁶

Sem se prender às noções de Ciência, Estado, Sujeito, Razão – centrais na maioria das análises de cunho político, histórico e epistemológico sobre a modernidade –, Foucault traz à tona a “vivacidade” de uma gama considerável de “acontecimentos históricos”, muitas vezes, segundo ele, ofuscados por estas categorias. Autores

deve ser entendida como o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico; um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos que se ocupa em seu discurso; ele é, ainda, o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam; finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso. Como dissemos, os saberes não são sinônimos de ciência, nem tampouco se caracterizam pela subordinação a ela. Assim, existem saberes totalmente independentes das ciências, o que não acontece em relação às práticas discursivas, pois não existe saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma. (FOUCAULT, 1986, pp. 206-7.) O conceito de saber será fundamental nas análises posteriores sobre o poder, contudo não se trata simplesmente de transpô-lo para a genealogia. Ele será analisado na perspectiva dos novos rumos traçados pelas pesquisas genealógicas.

5 Cf. FONTANA e BERTANI, In: FOUCAULT, 1999, p. 343.

6 Manteremos em nossa pesquisa essas diferenciações – não de forma rígida – procurando tanto alcançar um efeito didático na apresentação das teses do pensador francês, quanto a valorização da heterogeneidade de seus alvos de investigação e a preservação dos lineamentos de seu pensamento.

desconhecidos pelos estudiosos em geral e quase nunca citados pelos grandes historiadores, como também temáticas tidas como “marginais”, pelo pouco interesse acadêmico que suscitavam – por se diferenciarem dos objetos tradicionalmente tidos como cientificamente válidos pela epistemologia –, caracterizaram o campo de investigação que resultou nos estudos de Foucault não só na arqueologia, mas também em suas pesquisas genealógicas.⁷

Se em seus primeiros livros há um privilégio na investigação de “questões epistemológicas” – mesmo não sendo um epistemólogo no sentido tradicional, nem os seus estudos arqueológicos um “compêndio” sobre a história das ciências marginais –, nos anos 70 as preocupações de Foucault giram em torno da problemática das práticas sociais de poder. A partir do livro **Vigiar e Punir**, publicado em 1975, o filósofo, ao desenvolver o projeto de escrever uma história do nascimento da instituição carcerária, dá início a um novo momento em suas pesquisas: mais do que uma arqueologia dos saberes, agora o pensador empreende o projeto de escrever uma genealogia dos poderes modernos. Nessa genealogia, o ponto de partida é o poder, e a mudança assinalada pela “História da Violência nas Prisões” – subtítulo do livro citado – é a introdução nas análises históricas da questão do poder como instrumento de análise capaz, inclusive, de explicar a produção dos saberes.⁸

⁷ *Esclarecemos que o caráter imusitado das pesquisas realizadas por Michel Foucault, juntamente com o seu rigor e profundidade intelectual, como também a pertinência e a abrangência dos temas por ele discutidos, deram-lhe, além de inúmeros adeptos e críticos, muitos “rótulos” que denotam, sobremaneira, uma imprecisão da delimitação de suas análises e de seus objetivos por parte de um número considerável de leitores. Como afirma Rajchman, durante o período de sua produção intelectual, e mesmo hoje, o pensamento foucaultiano sofreu, e vem sofrendo, as classificações de estruturalista, pós-moderno, pós-estruturalista, ou ainda irracionalista, relativista, anarquista e niilista. Sobre a dificuldade de classificar o tipo de pesquisa que marca a trajetória intelectual de Michel Foucault, como também sobre os traços característicos de suas investigações, cf. RAJCHMAN, 1987, p. 07-12.*

⁸ MACHADO, In: FOUCAULT, 1990a, p. X.

Foucault e o Debate Crítico sobre a Modernidade

Já tomou espaço no debate acadêmico, nas mais diferentes áreas do conhecimento, a tese de que estamos vivenciando na atualidade uma crise sem precedentes e em escala mundial. Reconhecida como “crise da modernidade”, ou melhor dizendo, como crise do modelo de racionalidade que se estabeleceu a partir do século XVI nas sociedades ocidentais, ou então como “crise da civilização ocidental”, colocam-se em xeque as diferentes teorias sociais que se apresentaram tanto como “paradigmas” explicativos da “totalidade” – ou pelo menos de uma parte considerável das relações político-sociais –, quanto como modelos normativos da ação política e conduta moral dos indivíduos e do conjunto social.⁹

Como afirma Harvey, as duas guerras mundiais, a ameaça nuclear, os campos de concentração, os regimes políticos totalitários apoiados por sofisticadas formas de dominação e opressão, servem para ilustrar como estas experiências sociais – desastrosas e traumatizantes – mostram uma face violenta, excludente e inumana da modernidade. Resultante dessas experiências, encontramos no século XX, violentas críticas ao otimismo que cerca os ideais iluministas – traço característico da modernidade: “(...) há a suspeita de que o projeto do Iluminismo estava fadado a voltar-se contra si mesmo e transformar a busca da emancipação humana num sistema de opressão universal em nome da libertação humana”. Ou, como sustenta Adorno, ao analisar alguns dos resultados do “desenvolvimento” e “progresso” humano em nosso

⁹ Para Neto-Veiga está suposta crise ao colocar em xeque os grandes pressupostos da cultura moderna, apresenta-se, sobretudo, como um profundo questionamento sobre o modelo de educação moderno e todo o otimismo que o envolveu. NETO-VEIGA, 1995, p.11.

século – terríveis sob o ponto de vista da valorização da vida humana – o objetivo da educação tornou-se, para nós, evitar que se repita a e “Auschwitz”¹⁰.

Segundo Neto-Veiga, a contaminação e o esgotamento das reservas ambientais; o aumento da miséria em escala mundial, concomitante com a injusta concentração de renda; as crescentes práticas de terrorismo; o despotismo e a opressão estatal aliada a formas sutis de exclusão social; o aumento da corrupção e a falta de referencial para a prática de valores morais, são também exemplos que podem ser vistos como possíveis efeitos dessa crise da modernidade¹¹. Sem a pretensão de afirmar que os impactos dessa crise ganham a mesma proporção nas diferentes áreas do conhecimento ou na experiência cotidiana das sociedades, acreditamos que uma certa desilusão, contrastante com a grande confiança anterior, parece ofuscar o profundo otimismo que cercou a credibilidade nas promessas iluministas e suas respostas expressas, por exemplo, nos campos político, ético, epistemológico e educacional.

Nesse sentido, cabe exemplificar: se por um lado, existiu em torno do sistema educacional moderno toda uma expectativa que este pudesse habilitar e aprimorar o maior número de pessoas para o uso “livre da razão”, por outro esta instituição é acusada não só de ter fracassado nesse intento, mas também – e é muito mais grave – de ter contribuído de maneira decisiva para o estabelecimento e o crescimento das injustiças sociais.¹² Até onde podemos perceber a “crise educacional”, a insuficiência de

¹⁰ Cf. ADORNO, 1995, p.119-138.

¹¹ *A imediata relação, ou não, entre estes problemas sociais e a crise, bem como a possibilidade desta crise ser um produto de nossos discursos, não atenua o fato da modernidade estar sendo colocada em questão. Cf. NETO-VEIGA, 1995, p.09ss.*

¹² *É na modernidade – em meio às divergentes posições dos intelectuais iluministas e à elaboração de projetos educacionais, alguns desastrosos, colocados em prática – que a educação ganha uma importância singular nos campos epistemológico, político e ético, como um elemento fundamental para*

suas respostas diante das vicissitudes do “real” deve ser refletida não como um problema isolado, mas na perspectiva da crise que envolve os grandes pressupostos da “cultura moderna”.¹³

É mister dizer que o atual pessimismo que marca parte considerável das análises empreendidas nos círculos acadêmicos, além de contrastar com o otimismo anterior, evidencia tanto a fragilidade no diagnóstico da crise, quanto à sensação de perplexidade e de incapacidade de realizar uma crítica que possibilite repensar o que de fato está em questão.

Há um número considerável de vertentes de pensamento que se estabeleceram, em nosso século, como crítica àquilo que comumente se reconhece como os pilares da modernidade, a saber, as grandes categorias Iluministas: Sujeito, Razão, Totalidade,

a concretização do ideal de “emancipação da espécie humana”. Com a controvertida “necessidade” de educar a todos os homens – com base no pressuposto moderno de que todos os homens, indistintamente, nascem livres e iguais –, e para suprir a exigência de uma preparação de todos para que pudessem trabalhar na sociedade cada vez mais industrializada, a escola moderna passou a ser vista como um espaço privilegiado para a concretização deste ideal. (MANACORDA, 1999, p.236.) Filósofo do século XVIII, portanto, da revolução burguesa em ato, Kant (1724-1804), ao refletir sobre a educação em suas “Lições sobre a Pedagogia”, comunga com o otimismo depositado por muitos pensadores iluministas no papel da educação. Flagramos no texto kantiano, a afirmação que a construção de um presente e futuro melhor para os homens passa necessariamente pela educação. Em outras palavras, aquilo que o homem é, ou seja, o que se torna no decorrer de sua vida, deve-o incondicionalmente à educação: “A educação é uma arte, cuja prática necessita ser aperfeiçoada por várias gerações. Cada geração, de posse dos conhecimentos das gerações precedentes, está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a humana espécie ao seu destino. A providência quis que o homem extraísse de si mesmo o bem e, por assim dizer, assim lhe fala: ‘Entra no mundo. Coloquei em ti toda espécie de disposições para o bem. Agora compete somente a ti desenvolvê-las e a tua felicidade depende de ti’.” (KANT, 1996, p.19-20.) Podemos confirmar o otimismo que cerca os ideais iluministas e a educação moderna nestas palavras de Harvey: “O pensamento iluminista abraçou a idéia do progresso e buscou ativamente a ruptura com a história e a tradição esposada pela modernidade. Foi, sobretudo, um movimento secular que procurou desmistificar e dessacralizar o conhecimento e a organização social para libertar os seres humanos de seus grilhões. (...) Abundavam doutrinas de igualdade, liberdade, fé na inteligência humana (uma vez permitido os benefícios da educação) e razão universal.” HARVEY, 1999, p.23.

¹³(NETO-VEIGA, 1995, p.09-10.) Sobre os ideais da modernidade e do iluminismo que envolvem a educação escolarizada – em especial a escola pública –, como também o atual impasse que atravessa esta instituição, ver SILVA, In: NETO-VEIGA, 1995, p.245ss.

Progresso, entre outras.¹⁴ Não se deixando seduzir por modismos e análises superficiais, característicos de uma gama considerável de intelectuais que intitulam a si próprios como críticos da modernidade, nem pela reafirmação pura e simples dos princípios teóricos do período moderno-clássico, Michel Foucault empreendeu, nas últimas décadas, uma investigação minuciosa sobre alguns dilemas capitais que envolvem a modernidade.¹⁵

Rejeitando tanto o otimismo exagerado quanto à descrença absoluta –

¹⁴ Sem a pretensão de realizarmos uma discussão mais aprofundada neste momento, salientamos que, já no século XIX, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) faz a crítica a estas categorias modernas e ao otimismo que as envolve. No que diz respeito ao modelo de educação alemã – espaço privilegiado para afirmação destas categorias –, as críticas de Nietzsche são também contundentes. Como esclarece Dias: “Nietzsche despreza o sistema educacional que tem sob seus olhos. Esse sistema visa a promover o ‘homem teórico’, que domina a vida pelo intelecto, separa vida e pensamento, corpo e inteligência. Em lugar de procurar colocar o conhecimento a serviço de uma melhor forma de vida, coloca-o em função de si próprio, de criar mais saber, independentemente do que isso possa significar para a vida.” (DIAS, 1993, p.32.). Enfatizamos que em “Schopenhauer como Educador”, Nietzsche critica tanto os “filósofos” que, no ensino da Filosofia, são coniventes com os objetivos do Estado, como também o tipo de educação desenvolvida nas instituições alemãs no século XIX: “Se alguém suporta, pois, ser filósofo em função do Estado, tem também de suportar ser considerado por ele como se tivesse renunciado a perseguir a verdade em todos os seus escaninhos. (...) É preciso, sem dúvida, uma meditação totalmente insólita para desviar o olhar dos atuais estabelecimentos de educação e voltá-lo em direção a instituições completamente estranhas e de outra espécie, que talvez já a segunda ou terceira geração achará necessárias. Enquanto, com efeito, pelos esforços dos educadores superiores de agora são formados, seja o erudito ou o funcionário de Estado ou o negociante ou o filisteu da cultura ou, enfim e costumeiramente, um híbrido de todos, aquelas instituições ainda a serem inventadas teriam sem dúvida uma tarefa mais difícil – aliás, não mais difícil em si, pois em todo caso seria a tarefa mais natural e, nessa medida, também a mais difícil; e pode haver algo mais difícil do que, por exemplo, contrariando a natureza, como acontece agora, adestrar um jovem para ser erudito? Mas a dificuldade está, para os jovens, em desaprender e propor-se um novo alvo; e custará indizível esforço substituir os pensamentos fundamentais de nosso atual sistema de educação, que tem suas raízes na Idade Média e para o qual o erudito medieval é, propriamente, o ideal da formação perfeita, por um novo pensamento fundamental. Já é tempo de ter em vista essas oposições; pois alguma geração tem de começar o combate no qual uma geração posterior deverá vencer.” NIETZSCHE, 1983, p.76-79.

¹⁵ Sem procurar discutir e aprofundar as teses foucaultianas expressas nos textos arqueológicos, mas objetivando mostrar que o “uso” feito por Foucault do termo modernidade mostra um “deslocamento” em relação a periodização tradicional – estabelecida a partir dos grandes períodos históricos –, cabe observar que o pensador, quando de sua arqueologia, sustentou a existência de duas grandes descontinuidades na história. Chamou de Idade Clássica o período que começaria em meados do século XVII e que teria, entre suas características mais relevantes, a coerência existente entre a teoria da representação e as da linguagem, das ordens naturais, da riqueza e do valor. No século XIX, essa teoria da representação deixaria de ser o fundamento geral de todas as ordens possíveis. Nessa transição, iniciaria o período da modernidade. O “homem” “apareceria” justamente no limiar da modernidade, enquanto figura do saber, no espaço próprio às Ciências Humanas. Cf. FOUCAULT, 1992, pp. 5-14.

característicos de muitas análises –, Foucault propõe em sua crítica genealógica a problematização do Iluminismo e de seus impactos no presente, efetuando um “deslocamento” no objeto investigado. Em outras palavras, não basta desfazer o otimismo expresso no progresso do Iluminismo, é preciso também recusar a polaridade entre “Luzes e Sombras” – ponto de partida tanto de partidários quanto de críticos do Iluminismo. Trata-se ainda de refletir a modernidade colocando em questão, não a História das Ciências – que põe em relevo a produção do conhecimento como momento privilegiado da verdade –, mas todo um combate travado por múltiplos saberes que se estabeleceram na relação com inúmeras práticas de poder.

“(…) a genealogia dos saberes tem primeiro de dismantlar, antes de mais nada, a problemática das Luzes. Ela tem de dismantlar o que na época (e, aliás, no século XIX e ainda no XX) foi descrito como o progresso das Luzes, a luta do conhecimento contra a ignorância, da razão contra as quimeras, das experiências contra os preconceitos, dos raciocínios contra o erro, etc. Tudo isso, que foi descrito e simbolizado como a caminhada do dia dissipando a noite, é disso que é preciso, acho eu, livrar-se: [é preciso, em compensação,] perceber no curso do século XVIII, em vez dessa relação entre dia e noite, entre conhecimento e ignorância, algo muito diferente: um imenso e múltiplo combate, não, pois, entre conhecimento e ignorância, mas um imenso e múltiplo combate dos saberes uns contra os outros – dos saberes que se opõem entre si por sua morfologia própria, por seus detentores inimigos uns dos outros e por seus efeitos de poder intrínsecos.”¹⁶

Genealogia: Uma História Crítica como História dos Acontecimentos

Foucault rejeita a possibilidade de que suas pesquisas genealógicas sejam definidas como uma espécie de método histórico tradicional, que possa ser universalizado e, desta forma, utilizada indistintamente por historiadores e cientistas sociais. Portanto, não se trata de encontrar na genealogia um método universalizável, que sirva de forma semelhante para diferentes campos de análise, ou de concebê-la, a

¹⁶ FOUCAULT, 1999, pp. 213-214.

partir de essências metafísicas fixas, leis subjacentes ou teleologias metafísicas.¹⁷

O termo genealogia, procurando significar o empreendimento de uma análise filosófica e histórico-crítica, foi apresentado primeiramente por Friedrich Nietzsche (1844-1900). No ano de 1887 o filósofo alemão publicou *Genealogia da Moral*; na ocasião, declarou ser este livro um adendo à *Além do Bem e do mal*, obra publicada em 1886.¹⁸ Ao discutir os temas do “ressentimento”, da “má-consciência” e do “ideal ascético” nas três dissertações que constituem os eixos centrais do livro, Nietzsche faz uma crítica radical aos valores morais dominantes na sociedade moderna.¹⁹ A história e a filologia são instrumentos utilizados pelo autor para empreender uma crítica radical sobre a própria história, ou melhor dizendo, sobre a maneira “usual” como foi concebida por muitos historiadores no século XIX.²⁰

¹⁷ (RABINOW e DREYFUS, 1995, pp. 118-119.) *Conforme Machado as análises genealógicas de Foucault sobre o poder fazem parte de investigações históricas criteriosamente delimitadas, com objetos bem demarcados. Mesmo que muitas vezes suas afirmações expressem uma ambição englobante – pelo seu caráter polêmico e até provocativo –, é importante não perdermos de vista que são análises particularizadas e que não devem simplesmente ser aplicadas indistintamente a novos objetos, fazendo-lhes assumir uma postura metodológica que lhes conferiria universalidade. MACHADO, 1982, p. 194.*

¹⁸ *Com esta referência a genealogia nietzschiana não pretendemos aprofundar o debate – pelo menos com a atenção e profundidade que o tema exige – sobre a vinculação entre as idéias dos dois pensadores, embora reconheçamos sua pertinência. Procuraremos destacar, isto sim, a argumentação de Foucault ao articular sua genealogia com a de Nietzsche, dando ênfase a afirmação do filósofo francês que a filosofia nietzschiana se constituiu num valioso instrumento para suas pesquisas.*

¹⁹ *Comentando a crítica genealógica da moral proposta por Nietzsche, afirma Oliveira: “Nas três dissertações explicitamente dedicadas à crítica da moral – crítica à moral do ressentimento (cristianismo), crítica à moral autônoma, auto-consciente (Kant), e crítica ao ideal ascético (niilismo) –, Nietzsche empreende de maneira metódica o seu projeto de reavaliação como ‘nova exigência’ para a auto-superação do ‘homem moderno’: ‘necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão’ (GM Prefácio - 6).” OLIVEIRA, 1999, p. 120.*

²⁰ *Se a pretensão de aprofundarmos este tema, destacamos que o autor alemão acusa de “a-históricos” os historiadores que procuram e definem a origem dos valores morais em a-prioris metafísicos ou essências fora do tempo. Em sua “história da moral”, Nietzsche procura colocar em relevo a “moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos...”. Neste intento, a pesquisa genealógica busca “a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!” (NIETZSCHE, 1998, p. 13.). Conforme Machado, o projeto genealógico de Nietzsche é uma tentativa de superação da metafísica por meio de uma história descontinua dos valores morais, procurando investigar sua origem – entendida como nascimento, invenção – como também os valores desses respectivos valores. MACHADO, 1999, p. 59.*

Como nos diz Marton, a influência da obra do filósofo alemão no pensamento de Foucault vai muito além da utilização, por parte do pensador francês, do termo genealogia para definir os novos rumos e procedimentos de suas pesquisas. O desinteresse de Foucault por uma obra sistemática, a sua opção, na pesquisa, pelo primado da relação sobre o objeto, bem como a valorização decisiva dada à interpretação e aos procedimentos estratégicos em suas análises genealógicas, revelam, sobremaneira, o legado nietzschiano presente – não sem variações – nos escritos genealógicos de Foucault.²¹

Por sua vez, não se trata de reconhecer em Foucault um comentador de Nietzsche ou um “continuador” de sua obra. Foucault “utiliza” os conceitos do filósofo alemão como um “precioso” instrumento para suas análises, sendo a crítica genealógica nietzschiana uma espécie de “caixa de ferramentas” utilizada em suas investigações genealógicas.²² Quanto a esta liberdade no emprego dos conceitos do filósofo alemão, no ano de 1975, Foucault declara:

*“Hoje, fico mudo quando se trata de Nietzsche. No tempo em que era professor, dei freqüentemente cursos sobre ele, mas não o faria hoje. Se fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço genealogia da moral. A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. [...] Quanto a mim, os autores de que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem nenhum interesse.”*²³

Mas é no artigo “Nietzsche, a Genealogia, a História” que Foucault discute com maior profundidade os impactos da genealogia de Nietzsche na pesquisa histórica. Nesse texto, fica evidenciado, tanto a importância dada por Foucault à genealogia nietzschiana, quanto o “uso” que o filósofo francês faz deste “valioso instrumento” em

²¹ MARTON, In: RIBEIRO, 1985, p. 36.

²² Cf. MARTON, In: RIBEIRO, 1985, pp. 36-39.

²³ FOUCAULT, 1990a, p. 143. Também citado por MARTON, In: RIBEIRO, 1985, pp. 45-46.

sua genealogia crítica. Segundo Foucault, Nietzsche sustenta em sua genealogia que a pesquisa histórica não deve ficar submetida às categorias de continuidade e de evolução na história.²⁴ Com isto, acrescenta Foucault, o autor alemão teria afirmado a centralidade do conceito de “acontecimento” para a história genealógica:

“É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada (...) Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos.”²⁵

Assumindo a noção de “acontecimento” em sua genealogia, Foucault enfatiza que a história deve fixar-se nas singularidades dos múltiplos “acontecimentos históricos”, em seus detalhes e em suas micro-relações, não devendo deixar-se seduzir por essências metafísicas, causalidades ou teleologias. Nessa perspectiva, o “verdadeiro” sentido histórico estaria ancorado numa multiplicidade de “acontecimentos históricos”, nem sempre detectados ou detectáveis.²⁶

Cumprindo observar que Foucault também recorre a Nietzsche para demonstrar que as longas e grandiloquentes narrativas históricas e suas linearidades – com

²⁴ FOUCAULT, 1990a, pp. 21-23.

²⁵ FOUCAULT, 1990a, pp. 28-29.

²⁶ (FOUCAULT, 1990a, pp. 28-29.) Conforme Foucault, a genealogia de Nietzsche recusa a pesquisa da origem, enquanto caminho seguro para se chegar ao conhecimento. Foucault também rejeita esta tese da recorrência à origem como momento privilegiado na busca e no fundamento da “verdade”: “Procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada de si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. (...) O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate.. (...) A história ensina também a rir das solenidades da origem. A alta origem é o ‘exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial.” FOUCAULT, 1990a, pp. 17-18.

personalidades e fatos históricos decisivos na definição dos traços gerais dos grandes períodos –, não só não dão conta de uma gama considerável de “pequenos acontecimentos históricos”, como ignoram sua importância e riqueza para uma leitura crítica da história. Em outras palavras, o recurso a Nietzsche indica que procurar investigar as marcas diferenciais na história é empreender o projeto de trazer à tona a intrincada trama das lutas, das intenções, dos menores desvios, das múltiplas forças sociais e dos acidentes decisivos em nossa história, que fogem ao alcance, muitas vezes, das grandes narrativas históricas.

Em “Verdade e Poder”, Foucault alerta para a complexidade das pesquisas que se centralizam nos “acontecimentos”:

“Não se trata de colocar tudo num certo plano, que seria o do acontecimento, mas de considerar que existe todo um escalonamento de tipos de acontecimentos diferentes que não têm o mesmo alcance, a mesma amplitude cronológica, nem a mesma capacidade de produzir efeitos.

O problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros.”²⁷

A genealogia crítica destes “acontecimentos menores”, sustentada por Foucault, procura fazer com que se manifeste todo um importante campo de ações e de inteligibilidade, mantido na obscuridade e no silêncio pelas macro-análises da história. Assim, a investigação dos “acontecimentos” deve detectar e pôr em evidência toda uma teia bastante complexa e multiforme de relações de força sociais, colocando em relevo os momentos das configurações destas relações. Para esta investigação, Foucault utiliza

²⁷ FOUCAULT, 1990a, p. 5.

os recursos de análise – segundo ele, nietzschianos –, definidos como “proveniência” e “emergência”.²⁸

A “proveniência” procura as marcas diferenciais na história, os desvios, os acidentes; ela realiza a tarefa de inventariar as inúmeras heterogeneidades decisivas na constituição histórica dos indivíduos, de seus sentimentos, de suas idéias. Nessa perspectiva, não se trata de encontrar na semelhança generalizável o elo de ligação entre o passado e a atualidade, sua chave de inteligibilidade ou seu fundamento. Pelo contrário. São as diferenças – muitas vezes despercebidas pelas macro-análises – os alvos privilegiados das “proveniências” dos “acontecimentos históricos”.²⁹ Ao analisar as heterogeneidades dos acontecimentos e privilegiar as marcas diferenciais na história, segundo Foucault, Nietzsche não só teria criticado a segurança que envolve as noções de objetividade, de semelhança e de universalidade, como também a crença absoluta na exatidão dos fatos, como sabemos, tão usuais em algumas ciências e em certas teorias da história.³⁰

*“A pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo.”*³¹

Junto à “proveniência”, Foucault sustenta que Nietzsche utiliza a “emergência” como recurso na análise dos “acontecimentos”. A “emergência” se define pelo ponto de surgimento dos valores e costumes. É o campo em que as forças surgem, e ao analisá-lo, o pensador alemão teria procurado identificar o estado de forças que dá condições ao

²⁸ Marton afirma que seria possível considerar, em Nietzsche, a genealogia dos conceitos de bem e mal, em *Genealogia da Moral*, em termos de suas proveniências e emergências. (MARTON, In: RIBEIRO, 1985, p. 40) Podemos dizer que, de certa maneira, Foucault também acena para esta possibilidade, in: FOUCAULT, 1990a, p. 21.

²⁹ MARTON, In: RIBEIRO, 1985, p. 39.

³⁰ FOUCAULT, 1990a, p. 21.

³¹ FOUCAULT, 1990a, p. 21.

seu aparecimento. Seria um equívoco tentar compreender a emergência com base numa teleologia, ou ainda numa causalidade. Foucault afirma que a investigação filológica e histórica, constitutiva da genealogia de Nietzsche, mostra a articulação entre proveniência e emergência.³² A genealogia de Nietzsche é assim definida por Foucault como análise das proveniências e história das emergências.³³

Como esclarece Marton, Foucault vê como grande legado e inovação do pensamento nietzschiano o fato deste ter inaugurado uma “nova hermenêutica”. Sem a preocupação de estar em consonância com teses metafísicas ou teleológicas – como indicamos anteriormente –, Nietzsche teria feito da pesquisa histórica uma interpretação constante de interpretações, procurando empreender, desta forma, uma investigação que não negligencie as inúmeras possibilidades de perspectivas na “leitura da história”. Nesse sentido, a genealogia de Nietzsche seria uma interpretação – histórica e filológica – sem a preocupação e, por que não dizer, sem a pretensão de um ponto de chegada definitivo.³⁴

Foucault assume estes recursos – a proveniência e a emergência – em sua crítica genealógica das práticas históricas e sociais de poder. Como veremos, trata-se de inquirir nas relações de força, nas práticas dos poderes e dos saberes, nos exercícios de

³² Nesse sentido, as análises dos conceitos de bom e mal, ou melhor, a interpretação genealógica de Nietzsche sobre eles, evidenciaria o caráter fundamental da filologia na história das emergências, que se efetivaria como análise das proveniências. MARTON, In: RIBEIRO, 1985, pp. 39-40.

³³ Cf. MARTON, In: RIBEIRO, 1985, pp. 37-40.

³⁴ (MARTON, In: RIBEIRO, 1985, pp. 37-39.) Conforme explicam Rabinow e Dreyfus, a interpretação – elemento indispensável nas genealogias de Nietzsche e Foucault – não deve ser entendida como o desvelamento de um significado escondido. E acrescentam: “Quanto mais interpretamos, menos encontramos o significado fixo de um texto ou do mundo, e mais encontramos outras interpretações. Estas interpretações foram criadas e impostas por outra pessoa, não pela natureza das coisas. Nesta descoberta da ausência de fundamento, a inerente arbitrariedade da interpretação é revelada. Pois, se não há nada a interpretar, então, tudo é passível de interpretação; os únicos limites são as arbitrariedades impostas. Esta opinião se elucida à que o trabalho de Foucault procede. (...) A genealogia conta a história destas interpretações. Os universais de nosso humanismo são revelados como o resultado da emergência contingente de interpretações impostas.” RABINOW e DREYFUS, 1995, pp. 119-120.

subjetividade e nas estratégias de “dominação”, suas proveniências e emergências. Procurando assim, fazer um “inventário” histórico-crítico dos “acontecimentos” – nas suas menores configurações –, a partir dos múltiplos elementos diferenciais que marcam seus surgimentos. Não se trata, contudo, de tornar os acontecimentos uma categoria absoluta ou de totalizar as diferenças como a única “verdade” histórica, mas de privilegiar as marcas diferenciais como elemento indispensável no estudo crítico da história. É nessa perspectiva que o filósofo francês discute a modernidade e analisa: o surgimento do dispositivo disciplinar com base numa “microfísica do poder”; e do dispositivo de sexualidade a partir de uma “analítica interpretativa do poder”, ambos enquanto “acontecimentos” na ordem dos poderes e saberes modernos.

A Microfísica do Poder

Como já frisamos, a análise genealógica dos “acontecimentos” não está condicionada às grandes temáticas e aos conceitos tidos como “maiores” – como Estado, Poder, Ciência, Sujeito, Moral –, por muitas teorias sobre a modernidade. Foucault procurou interpretar e colocar em relevo noções muitas vezes ignoradas, ou despercebidas por aquelas teorias. Assim, apresentando uma certa independência de categorias como Ideologia, Ciência, Estado e Repressão, figuram como objetos de investigação nas análises genealógicas, por exemplo, os saberes, os micropoderes, as disciplinas, os corpos e a sexualidade.³⁵

“A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia

³⁵ Nesse sentido, afirma Goldman: “E é essa a ‘genealogia do poder’. Em suma: é imperativo amputar o majoritário para que as virtualidades minoritárias possam ser trabalhadas e mesmo percebidas.” GOLDMAN, In: BRANCO e NEVES, 1998, p. 86.

*do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais - 'menores', talvez dissesse Deleuze - contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos, esse é o projeto dessas genealogias em desordem e picadinhas. Eu diria em duas palavras o seguinte: a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isto para reconstituir o projeto de conjunto".*³⁶

As pesquisas de Foucault, na primeira metade da década de 70, revelam seu projeto de escrever uma “história da prisão”, sem a dependência, enquanto chave de compreensão, das macro-categorias como as de Estado e Repressão. O filósofo mostra o surgimento, na modernidade, de toda uma tecnologia de poder que não deve ser simplesmente entendida como efeito da ação estatal. Detalhadamente, Foucault descreve a existência de uma multiplicidade de pequenas práticas de poder – sempre flexíveis e flutuantes – espalhadas pelo campo social. Esta “microfísica do poder”, por sua vez, traz à tona todo um complexo “jogo social” – dentro e fora dos espaços institucionais – a partir de múltiplas relações de força, que colocam no centro da reflexão genealógica a problemática política. Em outros termos, a questão do poder faz da genealogia, nesse momento, uma reflexão política sobre as diversas relações de força interna ao conjunto social, sem a dependência da rede estatal.

Deleuze alerta que “micro” não deve ser entendido apenas como uma miniaturização das formas visíveis ou enunciáveis, pois a microfísica deve ser vista como um outro domínio, um novo tipo de relações, uma dimensão de pensamento onde o poder não seja, por exemplo, simplesmente redutível ao saber: são ligações novas, móveis e não-localizáveis.³⁷ Procurando definir o tipo de análise realizada pelo pensador

³⁶ (FOUCAULT, 1999, p.15-16.) Este trecho faz parte da aula ministrada pelo filósofo em 7 de janeiro de 1976 no Collège de France. Como foi posteriormente publicada como capítulo de livro, o trecho citado – com algumas diferenças de tradução – pode ser encontrado, In: FOUCAULT, 1990a, p.172.

³⁷ DELEUZE, 1987, p. 82.

francês em sua “microfísica do poder”, Machado esclarece:

*“Significa tanto um deslocamento do espaço da análise quanto do nível em que esta se efetua. Dois aspectos intimamente ligados: a consideração do poder em suas extremidades, a atenção a suas formas locais, a seus últimos lineamentos tem como correlato à investigação dos procedimentos técnicos de poder que realizam um controle detalhado, minucioso do corpo – gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos.”*³⁸

Dentro e fora do debate político, o poder tradicionalmente tem sido identificado como resultado ou efeito tanto da vontade estatal ou de uma classe social, como também de um único soberano. No entanto, Foucault sustenta que embora o Estado se sirva do poder em muitos momentos, Estado e poder não são sinônimos. A genealogia não analisa o poder na sua condição de superestrutura ou como monopólio de uma classe social, ou ainda, como vontade de um único indivíduo – mesmo sabendo que estes tenham exercido o poder em vários momentos e, conseqüentemente, sido beneficiados.³⁹ São as práticas locais e específicas de poder, disseminadas por todo o corpo social, o espaço de investigação da genealogia. Em outros termos, os “micropoderes” estão, conforme Foucault, em todas as instâncias da sociedade (escolas, hospitais, prisões, prostíbulos, famílias...), atravessando todos os estratos sociais, se reproduzindo a cada instante, como se fossem “onipresentes”.⁴⁰

³⁸ MACHADO, 1982, p. 189.

³⁹ A genealogia do poder, em certa medida, insurge contra as macro-análises do poder na medida em que mostra alguns de seus limites, lacunas e equívocos, embora não negue que existam práticas de poder numa instância macro.

⁴⁰ Conforme Lebrun, diferente de um autor como Hobbes, que oferecia sua teoria política como uma espécie de “telescópio”, que possibilitasse compreender a natureza e a utilidade da soberania, Foucault, “põe em nossas mãos um microscópio que nos fará penetrar até ‘o infinitamente pequeno do poder político’, e descobrir, por baixo das instituições e aparelhos de Estado, o formigamento dos micropoderes, a abundância dos ‘minúsculos’ mecanismos disciplinares...” (LEBRUN, 1983, p. 81.) Acreditamos que a figura do caleidoscópio – como sugere Deleuze ao comentar a arqueologia foucaultiana – pode ser mais apropriada para uma analogia como o tipo de investigação que Foucault realiza na genealogia do poder. Isto porque, o microscópio – pelo menos um modelo simples – é um instrumento óptico destinado exclusivamente à observação e ao estudo de objetos de dimensões muito pequenas, já a microfísica do poder não parte unicamente da ampliação de minúsculos pontos, pouco perceptíveis em que o poder agiria: a microfísica trata de ligações móveis, instáveis e não-localizáveis. O caleidoscópio – pequeno instrumento cilíndrico – possibilita a observação de múltiplas configurações do mesmo objeto analisado, a partir das mudanças de posição do olhar do observador

“Analisar o investimento político do corpo e a microfísica do poder supõe então que se renuncie – no que se refere ao poder – à oposição violência-ideologia, à metáfora da propriedade, ao modelo do contrato ou ao da conquista; no que se refere ao saber, que se renuncie à oposição do que é interessado e do que é ‘desinteressado’, ao modelo do conhecimento e ao primado do sujeito.”⁴¹

É mister dizer que muitas vezes os efeitos hegemônicos de poder não passam, segundo Foucault, da junção de inúmeros “pequenos poderes”, como o entrelaçamento dos fios que formam uma grande rede, mas que no instante seguinte podem dissolver-se, formando outra malha fina em outro local da sociedade, com outros objetivos e alvos. Nesse sentido, ninguém ou nada é imune ao poder, todos os indivíduos em todas as instâncias da sociedade são atingidos por ele. E nos “sujeitos”, ele objetiva alcançar seu nível mais elementar: seus corpos, seus gestos, suas atitudes, seus comportamentos, seus hábitos, seus discursos e desejos. É na perspectiva desta “microfísica do poder” que Foucault analisa a eficácia de toda uma nova “tecnologia do poder” que “atravessa” os indivíduos – primeiramente em espaços institucionais – a partir de suas singularidades, ou seja, de seus corpos e de suas “almas”.

A Genealogia como Crítica às Teorias sobre o Poder na Modernidade

O recorte histórico estabelecido por Foucault em *Vigiar e Punir* – constitutivo destas pesquisas históricas que desvelam saberes e poderes tidos como “menores” –, mostra o momento em que a prisão surge como uma instituição reguladora, correcional e disciplinar. Os resultados dessas análises colocam em xeque a evidência histórica que

bem como das infundáveis possibilidades de configurações do objeto visualizado: diferentes olhares atentos e alterações na configuração dos espelhos – novas possibilidades de interpretação, novas perspectivas –, procurando capturar a sucessão rápida e cambiante das relações de poder.

⁴¹ FOUCAULT, 1993, p. 30.

as sanções legais e a repressão sejam as formas de poder mais eficazes exercidas na modernidade. Além de sustentar que o poder possa estar localizado fora do Estado, o filósofo sustenta que o poder “transcende” o aparelho estatal: o poder pode apresentar-se como seu aliado, e no momento seguinte, como resistência a este, pode ser confundido com o Estado ou estar à margem deste; pode parecer o resultado da vontade estatal ou agir totalmente independente desta.⁴²

*“O Estado não é o ponto de partida necessário, o foco absoluto que estaria na origem de todo tipo de poder social e do qual também se deveria partir para explicar a constituição dos saberes nas sociedades capitalistas. Foi muitas vezes fora dele que se instituíram as relações de poder, essenciais para situar a genealogia dos saberes modernos, que, com tecnologias próprias e relativamente autônomas, foram investidas, anexadas, utilizadas, transformadas por formas mais gerais de dominação concentradas no aparelho de Estado.”*⁴³

Vale ressaltar que o conturbado contexto sócio-político mundial das décadas de 60 e 70 reafirmou o poder como um tema central no pensamento político.⁴⁴ A crítica genealógica procurou analisar as tramas bastante complexas das redes de poder, marcando um deslocamento em relação à forma com que este, até então, vinha sendo pensado por cientistas sociais e filósofos.

Nesse sentido, o ideário de diferentes teorias sobre o poder na modernidade tem apontado o Estado como o espaço que personifica o poder, tendo na lei e na repressão seus efeitos mais usuais e eficazes. A crítica genealógica sustenta que, de forma geral, o

⁴² MACHADO, In: FOUCAULT, 1990a, pp. XIII-XIV.

⁴³ MACHADO, In: FOUCAULT, 1990a, p. XIV.

⁴⁴ O contexto político-militar e as circunstâncias históricas, como a sublevação de maio de 68 na França, trazem a tona a concretude das práticas de poder e também a possibilidade de analisá-lo. “Lembremos brevemente, para rememorar, que eram os anos da guerra do Vietnã, do Setembro Negro (1970) na Jordânia, da agitação estudantil (1971) em Portugal contra o regime de Salazar, três anos antes da Revolução dos Cravos, da ofensiva terrorista do IRA (1972) na Irlanda, da recrudescência do conflito entre Árabes e Israelenses com a guerra do Kippur, da normalização da Tchecoslováquia, do regime dos coronéis na Grécia, da queda de Allende no Chile, dos atentados fascistas na Itália, da greve dos mineiros na Inglaterra, da agonia feroz do franquismo na Espanha, da tomada de poder pelos Khmers vermelhos no Camboja, da guerra civil no Líbano, no Peru, na Argentina, no Brasil e em numerosos Estados africanos.” (FONTANA & BERTANI, In: FOUCAULT, 1999, p. 343.) A efervescência dos conflitos político-sociais nessas décadas e a participação de Foucault em movimentos dentro e fora da França estão na origem de seu interesse pelo tema das relações de poder.

poder tem sido definido a partir dessa “concepção jurídica”. Trata-se sempre de localizá-lo numa exterioridade: um soberano ou monarca, a força estatal ou uma determinada classe social. Em outros termos, segundo esta concepção, o poder é definido como algo que alguém possui e que, por isso mesmo, impõe aos outros, ficando subjugados ao suposto detentor do poder. O “princípio da soberania” prevalece neste tipo de análise, onde as polaridades dominador-dominado, opressor-oprimido figuram entre as explicações mais plausíveis da “lógica do poder”. A face negativa, neste caso, é sua representação mais fiel: poder-lei, poder-violência, poder-supressão, poder-repressão, poder-opressão, poder-silêncio, etc.⁴⁵

A posição assumida pelas teorias partidárias dessa “concepção jurídica”, limita a crítica às práticas de poder a um campo de exterioridade, dificilmente problematizando a si mesmas: é sempre o “outro” que detém o poder – soberano, governante, classe social. Estas teorias dificilmente discutem a possibilidade de fazerem parte das grandes

⁴⁵ *Tomamos a liberdade de apresentar a minuciosa descrição, feita por Foucault, da emergência da “concepção jurídica do poder”, na aula de 14 de janeiro de 1976, no Collège de France. Nela constatamos que partidários – teóricos ou não – de regimes políticos divergentes, de “visões de mundo” antagônicas e de credos diferentes, partilhavam – mesmo que para combatê-la – desta mesma representação do poder : “(...) a teoria jurídico-política da soberania – teoria de que devemos nos desligar se quisermos analisar o poder – data da Idade Média; ela data da reativação do direito romano; ela constitui-se em torno do problema da monarquia e do monarca. E acho que, historicamente, essa teoria da soberania – que é a grande esparrela em que corremos o risco de cair, quando queremos analisar o poder – desempenhou quatro papéis. Primeiro, ela se referiu a um mecanismo de poder efetivo, que era o da monarquia feudal. Segundo, ela serviu de instrumento, e também de justificação, para a constituição das grandes monarquias nacionais. Depois, a partir do século XVI, sobretudo do século XVII, já no momento das guerras de religião, a teoria da soberania foi uma arma que circulou num campo e no outro, que foi utilizada num sentido ou no outro, seja para limitar, seja, ao contrário, para fortalecer o poder régio. Vocês a encontram do lado dos católicos monarquistas ou dos protestantes antimonarquistas; vocês a encontram do lado dos protestantes monarquistas e mais ou menos liberais; vocês a encontram também do lado dos católicos partidários do regicídio ou da mudança de dinastia. Vocês encontram essa teoria da soberania que atua entre as mãos dos aristocratas ou entre as mãos dos parlamentares, do lado dos representantes do poder régio ou do lado dos últimos senhores feudais. Em resumo, ela foi o grande instrumento da luta política e teórica em torno dos sistemas de poder dos séculos XVI e XVII. Enfim, no século XVIII, é sempre esta mesma teoria da soberania, reativada do direito romano, que vocês vão encontrar em Rousseau e em seus contemporâneos, com um outro papel, um quarto papel: trata-se naquele momento de construir, contra as monarquias administrativas, autoritárias ou absolutas, um modelo alternativo, o das democracias parlamentares. E é este papel que ela ainda representa no momento da Revolução.” FOUCAULT, 1999, pp. 41-42.*

malhas de poder, de reforçarem, reproduzirem, ou mesmo constituírem os exercícios de poder. Foucault acrescenta que a “concepção jurídica”, embora seja amplamente aceita, nem por isso deixa de ser reducionista, pois ignora aspectos essenciais do poder, responsáveis inclusive por sua aceitabilidade:

*“O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.”*⁴⁶

Como vemos, a novidade da microfísica está no deslocamento que efetua ao analisar as práticas sociais de poder. Nesse sentido, Foucault alerta que tradicionalmente a especificidade do poder, como este se exercia concretamente, sua minúcia, suas técnicas e táticas, enfim, toda a mecânica do poder, nunca era analisada pelas teorias que, apesar das diferenças entre si, comungavam da “concepção jurídica do poder”.⁴⁷

⁴⁶ FOUCAULT, 1990a, p. 8.

⁴⁷ *Sem a pretensão de, nesse momento, aprofundarmos a discussão, acreditamos que a comparação com algumas teses expressas no pensamento político de Thomas Hobbes (1588-1679) podem ser ilustrativas do quanto as análises de Foucault sobre o poder se diferenciam da forma como este comumente tem sido representado pelo pensamento político moderno. Nesse sentido, no livro II, capítulo XVII do *Leviatã*, o filósofo inglês sustenta que o Estado, como uma instituição “artificial”, nasce da necessidade de satisfação e autoconservação dos indivíduos que buscam superar um suposto estado de barbárie, estabelecido pela possibilidade da guerra de todos contra todos num “estado de natureza” – as causas dessa discórdia entre os indivíduos são apresentadas por Hobbes no capítulo XIII do livro I. Assim, no Estado hobbesiano, que é a possibilidade para a civilização e, por isso mesmo, a condição para a sociabilidade, o poder absoluto delegado a um soberano é resultado de um pacto anterior entre os indivíduos. Podemos dizer, sem exageros, que o Estado é o espaço privilegiado para o exercício do poder em Hobbes. E mais, as leis, juntamente com a força repressiva do Estado, que é sua face “negativa” – o poder da espada –, são condições necessárias para a estabilidade social. (Cf. HOBBS, 1983, p.103-106; 74-77.) Em relação a ruptura que pretende realizar na maneira de tratar o tema do poder, Foucault explicita suas intenções em vários momentos dos cursos, por ele proferido, nos anos de 1975 e 76 no Collège de France: “(...) em vez de perguntar-se sobre como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos, etc. Apreender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos seria, se vocês quisessem, exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*, e, acho eu, no final de contas, todos os juristas, quando o problema deles é saber como, a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, pode se formar uma vontade ou ainda um corpo únicos, mas animados por uma alma que seria a soberania. Lembrem-se do esquema do *Leviatã*: nesse esquema, o *Leviatã*, enquanto homem fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. Mas, no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do *Leviatã*. Pois*

Este trabalho só pôde ser realizado por volta de 1968, a partir das lutas cotidianas realizadas no meio social por aqueles que se debatiam nas malhas mais finas da rede do poder. Nesse momento, para o pensador, começa a aparecer a concretude do poder, e a possibilidade de ser estudado, ganhando importância no campo da análise política.⁴⁸

Segundo a crítica genealógica, os conceitos de ideologia e repressão, instrumentos utilizados em certas análises do poder, não dão conta de explicá-lo em sua complexidade. Pensar em um poder essencialmente repressivo e ideológico seria uma análise reducionista e limitada. Isto porque, com base nesses conceitos, em vez de se analisar a “mecânica do poder”, limitar-se-ia a defini-lo a partir de seus efeitos.

A noção tradicional de ideologia, para além de toda a sua ambigüidade, seria dificilmente utilizada por três razões.⁴⁹ Primeiramente, ela estaria predominantemente

bem, em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar – o que eu tentei fazer – estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súdito.” (Foucault, 1999a, p.33-34). Evidentemente, as análises de Foucault não têm como alvo central a crítica às teses hobbesianas sobre o Estado, mas toda uma tradição de pensadores políticos, de inspiração contratualista ou não, que reduzem as práticas de poder à centralidade estatal e à forma da lei e da repressão.

⁴⁸ (FOUCAULT, 1990a, pp. 5-6.) *O conturbado cenário sócio-político dos anos setenta acaba sendo bastante fecundo para as pesquisas que Foucault empreende sobre o poder. Como nos diz Châtelet, a filosofia política nos anos 70 e 80 viu no poder seu tema central. Em relação ao contexto histórico-social dessa análises sobre o poder o autor acrescenta: “Movimentos novos entram em choque com a ordem social, sem se inscreverem na perspectiva da luta contra o poder central. Essas sublevações não foram previstas pelas ciência política, que não as compreende de modo algum; não foram controladas pelas instituições políticas (incluídos os partidos), das quais elas se desviam; não podem ser explicadas pelas categorias clássicas do marxismo. Jovens americanos recusam fazer a guerra e preferem a prisão ou o exílio; jovens alemães se insurgem em Berlim, em abril de 1968, contra o magnata da imprensa sensacionalista; jovens franceses desencadeiam uma revolta generalizada em maio de 1968; os tchecos inventam a primavera na política para libertar o socialismo do stalinismo; e, nos anos 70, multiplicam-se no leste as dissidências de intelectuais que preferem correr o risco de ir para um hospital psiquiátrico e pensar como bem entendem a ingressar nas academias pensando o que lhes ordenam pensar”. (CHATELET, 1990, p.370-371.)*

⁴⁹ *Sem invalidar os argumentos do pensador a respeito de sua não utilização da noção de ideologia como um instrumento de análise em suas pesquisas sobre o poder, vale destacar que ele não nega que em alguns momentos as ideologias possam estar acompanhadas das grandes máquinas de poder. Nesse sentido, diz Foucault: “Houve provavelmente, por exemplo, uma ideologia da educação; uma ideologia do poder monárquico, uma ideologia da democracia parlamentar, etc.; mas não creio que aquilo que se forma na base sejam ideologias: é muito menos e muito mais do que isso. São instrumentos reais de formação e de acumulação do saber: métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de inquérito e de pesquisa, aparelhos de verificação. Tudo isso significa que o poder, para exercer-se*

em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade; mas, para o pensador, toda verdade é histórica, circunstancial e produzida pelo poder-saber. A segunda dificuldade, se referiria necessariamente a alguma coisa como um “sujeito”; porém, para Foucault, o sujeito, da forma como é concebido a partir da modernidade, é uma “construção” dos saberes como as Ciências Humanas, e do poder. Por último, a ideologia estaria em posição secundária em relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinação econômica, material, etc. Foucault rejeita esta determinação econômica, este primado da economia, já que para ele, a dimensão econômica seria mais um elemento para a análise das relações sociais e de poder, e não a única explicação possível para esses fenômenos, como uma instância separada ou separável das outras.⁵⁰

O Objetivo em “Vigiar e Punir”

A “história da violência nas prisões” não pode ser reduzida a história dos

nesses mecanismos sutis, é obrigado a formar, organizar e por em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são construções ideológicas.” FOUCAULT, 1990a, p. 186.

⁵⁰ (FOUCAULT, 1990a, p. 7.) *Sem procurar aprofundar o tema, acreditamos que é pelo menos precipitada, senão equivocada, a afirmação que em suas análises sobre o poder, Foucault ignora totalmente a esfera econômica. O que podemos dizer, com base na genealogia do poder é que não há uma primazia da economia como chave de compreensão das relações de poder. Vale citar o seguinte comentário feito por Fontana e Bertani a propósito das aulas ministradas por Foucault no Collège de France nos anos de 1975 e 1976: “Foucault manteve, a propósito das relações entre poder e economia política, uma espécie de diálogo ininterrupto com Marx. Com efeito, Marx não ignorava a questão do poder e das disciplinas, ainda que nos atenhamos apenas às análises do primeiro livro de O Capital (sobre a jornada de trabalho, a divisão do trabalho e a manufatura, as máquinas e a grande indústria) e à do último livro sobre o processo de circulação do capital; (cf. DE, IV, 297 [a. 1976]: 182-201, esp. 186 ss); assim também Foucault não ignorava, por sua vez, as coerções exercidas pelos processos econômicos sobre a organização dos espaços disciplinares. Mas, em Marx, as relações de dominação parecem estabelecer-se, na fábrica, unicamente mediante o jogo e os efeitos da relação antagonista entre o capital e o trabalho. Para Foucault, ao contrário, essa relação só teria sido possível pelas sujeições, pelos treinamentos, pelas vigilâncias produzidas e administradas previamente pelas disciplinas.” Cf. FONTANA & BERTANI, In: FOUCAULT, 1999, p. 334.*

suplícios ou das repressões. É com esta perspectiva que Foucault inicia o livro *Vigiar e Punir*, descrevendo o suplício de Damiens – um indivíduo condenado pelo crime de parricídio no ano de 1757.⁵¹ O ritual público proporcionado pela tortura, sofrimento e morte desse criminoso, traduz uma visão de justiça e de poder diretamente simbolizada pela punição corporal e a supressão da vida dos transgressores.

Por sua vez, neste livro, Foucault pretende mostrar a transição, na modernidade, de um poder essencialmente repressivo para uma nova tecnologia de poder, que não pode ser definida, exclusivamente, com base no sofrimento físico dos condenados e na supressão de suas vidas. Em outras palavras, os métodos de punição não mais se reduzem aos efeitos das regras e das leis do Direito. É preciso, agora, que se analise a constituição dessa nova técnica e tática política em relação aos castigos. Desta forma, tanto os saberes sobre o homem na modernidade quanto à humanização da penalidade, devem ser investigados como elementos constitutivos desta nova tecnologia do poder. Também são submetidos ao crivo da crítica genealógica sobre a modernidade, os investimentos dessas práticas de poder sobre os corpos e as “almas” dos indivíduos – a partir da constituição de todo um corpo de conhecimentos e de práticas institucionais.⁵²

Ao sustentar a emergência dessa nova tecnologia de poder, Foucault enfatiza que seu objetivo em *Vigiar e Punir* é

*mostrar como a partir dos séculos XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. As monarquias da época clássica não só desenvolveram grandes aparelhos de Estado – exército, polícia, administração local – mas instauraram o que se poderia chamar uma nova “economia” do poder, isto é, procedimentos que permitem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo contínua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social.*⁵³

⁵¹ FOUCAULT, 1993, pp. 11-13.

⁵² FOUCAULT, 1993, p. 26.

⁵³ FOUCAULT, 1990a, p. 8.

A genealogia do poder, a história dessa microfísica do poder punitivo, seria um “instrumento” para a análise da construção, na ordem dos acontecimentos, daquilo que Foucault chama a “alma” moderna. Esta alma real e incorpórea não é absolutamente uma substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de novas práticas de poder articuladas a diferentes formas de saber.⁵⁴ Trata-se da engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder.⁵⁵

O Poder é Positivo e Relacional

Contrário à “negatividade” do poder expressa na concepção jurídica, Foucault sustenta que uma das características fundamentais do poder é sua “positividade”: a capacidade de ser produtor, ao invés de concentrar suas forças na interdição e na repressão. Em outras palavras, o poder investe sobre os indivíduos e é exercido sob o argumento de garantir suas vidas, seu bem-estar, sua longevidade, sua retidão moral, etc. Por exemplo, no sistema penitenciário, em vez de se afirmar que os criminosos são punidos, que os delinquentes são castigados, argumenta-se, para fazer valer e se fazer aceitar as práticas dessa instituição, que o objetivo é a recuperação dos detentos e sua readaptação à sociedade. Em vez de se supliciar os corpos dos condenados, investe-se sobre eles através de técnicas, táticas, pedagogias, estratégias para adestrá-los, para moldá-los, para docilizá-los, para torná-los mais lucrativos e vantajosos, e menos

⁵⁴ *Este poder se exerce sobre os que são punidos, vigiados, controlados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência.*

⁵⁵ FOUCAULT, 1993, p. 31.

dispendiosos. Com isto, Foucault não quer dizer que as punições e violências não existam: o que quer acentuar é que estas não são as características mais marcantes do poder. Assim, o poder possui uma violência racionalmente calculada, uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade.⁵⁶ A maior eficácia do poder está justamente em sua positividade e não em seus efeitos negativos:

*“Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade o poder produz; ele produz realidade, produz campos de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam dessa produção.”*⁵⁷

Para a crítica genealógica, as práticas de poder devem ser estudadas como relação. Ou seja, a genealogia do poder dá ênfase, em suas pesquisas históricas, à multiplicidade das relações de força que, no espaço social e nas relações políticas, se entrecruzam, fazem oposição umas às outras, se anulam, compõem forças a partir de determinados objetivos, convergem em certas estratégias, etc.⁵⁸

Em outras palavras, o poder não tem “dono” nem tampouco um lugar fixo. Sua prática concreta não deve ser refletida exclusivamente a partir da questão de quem o possui e de que lugar este o executa. Trata-se sim, de explicitar os múltiplos pontos em que é exercido. Assim, o poder não é uma “coisa”, e tampouco tem um lugar específico; ele pode ser exercido em qualquer instância da sociedade, podendo ser localizado em qualquer parte da estrutura social, sendo praticado pelos mais diferentes indivíduos.

⁵⁶ Em “A Escola e as Práticas de Poder Disciplinar”, ao analisarmos a positividade do poder no âmbito das instituições escolares, afirmamos: “... o poder investe sobre os indivíduos, ele é exercido sob o argumento de ‘garantir suas vidas’, seu ‘bem-estar’, criando nestas polaridades — o normal e o louco, o bom e o mal aluno, o cidadão e o delinquente, o funcionário ‘padrão’ e o empregado insubordinado e baderneiro, etc. Ao invés de se punir o aluno ‘preguiçoso’, ‘lento’ para as atividades, ‘desobediente’, investe-se sobre ele através de técnicas, táticas, pedagogias, estratégias para mudá-lo, para docilizá-lo, para produzi-lo, para torná-lo mais produtivo e menos dispendioso para a instituição.” NUNES e ASSMANN, 2000, p.9.

⁵⁷ FOUCAULT, 1993, p. 172.

⁵⁸ FOUCAULT, 1999, p. 319.

Portanto, uma característica fundamental deste poder mutável e flexível é ser relacional: como exemplo, a relação entre pai e filho, professor e aluno, político e eleitor, namorados... Cabe dizer, que não necessariamente o pai é que deve exercê-lo sobre o filho, o professor sobre o aluno e assim por diante, pois como vimos, para Foucault, não existem “titulares do poder”. Assim, o poder não deve ser reduzido à polaridade dominador *versus* dominado. E mais, seu caráter relacional implica que as próprias lutas contra seu exercício não possam ser feitas do exterior do poder, pois não existe esta exterioridade, nada pode estar fora ou é isento de poder.⁵⁹

O Poder-Saber

A reflexão política realizada pela crítica genealógica analisa o poder na sua constante relação com as diferentes formas de saber. Foucault rejeita a tese que só haveria saber dissociado do poder: não há conhecimento totalmente “puro” ou “neutro”. O poder produz saber e o saber dá condições de viabilidade às práticas de poder, estando ambos interligados como numa espécie de espiral contínua de reforço mútuo. Nesse sentido, é lícito pensar as práticas de poder em termos de relações constantes de poder-saber. Como vemos, não se trata de conceber o poder como uma categoria autônoma, nem de identificá-lo com a tese que “saber é poder.” Conforme Foucault, não há prática de poder separada da produção do saber, nem campos de formação de saber sem exercícios de poder.

“Não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. (...) Não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria o saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos

⁵⁹ MACHADO, In: FOUCAULT, 1990a, p. XIV.

e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento."⁶⁰

Mostrando a importância da relação poder-saber nas análises foucaultianas, afirmam Rabinow e Dreyfus:

*"Se há um tema recente na obra de Foucault com tamanha importância (...) é a afirmação de que o poder e o saber não são externos um ao outro. Ambos operam na história de forma mutuamente geradora. Nenhum deles pode ser explicado a partir do outro, muito menos reduzido ao outro. Podemos dizer que esta é a dimensão mais radical do pensamento de Foucault."*⁶¹

As práticas de poder constituem campos de possibilidade para a produção dos saberes e estes reforçam os exercícios de poder. A total imanência entre poder e saber, aponta para a dimensão política da verdade, mostrando que o campo da produção dos diferentes conhecimentos não deve ser analisado como o lugar privilegiado da verdade, da liberdade e da neutralidade, pois, em última instância, toda verdade é política, na medida em que é produzida nas relações de poder.⁶² Nesse sentido, a figura do "sujeito do conhecimento" também seria expressão dessas lutas constantes travadas no interior das relações de poder-saber. O "sujeito" não está numa posição de exterioridade em relação ao campo de práticas políticas e sociais de poder, isto porque, ele e o conhecimento que produz, são constituídos no interior desse campo de correlações de força.⁶³

Onde houver exercícios de poder há, conjuntamente, a formação de saber. Por exemplo, o hospital como instituição, não é simplesmente o lugar onde se obtém a cura

⁶⁰ FOUCAULT, 1993, p. 30.

⁶¹ RABINOW e DREYFUS, 1995, p. 127.

⁶² MACHADO, In.: FOUCAULT, 1990a, pp. XXI-XXII

⁶³ Sem objetivar uma análise mais profunda, salientamos que a relação poder-saber indica novos rumos para o debate sobre Teoria e Prática. Foucault não problematiza os saberes a partir desta "relação". Ao invés de Teoria e Prática, o pensador sustenta a existência de práticas discursivas e práticas não discursivas. Estas mostram a imbricação entre saber e poder, estabelecendo, constantemente, jogos de correlações, oposições e transformações sem determinação prévia em última instância. Cf. GOLDMAN, In: BRANCO e NEVES, 1998, p. 90.

para as doenças, mas também um espaço para a produção, acúmulo e transmissão do saber.⁶⁴ E Foucault acrescenta: *“O indivíduo e a população são dados simultaneamente como objetos de saber e alvos de intervenção da medicina, graças à tecnologia hospitalar.”* Se os espaços das práticas do poder, quer seja o hospital, a escola, a prisão, o hospício, são lugares de produção e proliferação de saber, vale dizer que esses exercícios de poder são assegurados justamente pela relação com os saberes. Desta forma, se na arqueologia Foucault afirmava que não existia exterioridade ao saber, agora dirá que entre técnicas de saber e estratégias de poder não há nenhuma exterioridade, ou seja, nada pode ficar fora do poder-saber, nada escapa ao poder-saber.⁶⁵

O Dispositivo Disciplinar

Com o termo dispositivo, Foucault procura demarcar a natureza da relação existente entre elementos heterogêneos, podendo estes ser discursivos ou não discursivos. Não se trata de centrar as análises especificamente nos discursos, pois o dispositivo engloba tanto os enunciados, quanto às práticas institucionais e sociais não-discursivas. O dispositivo é a teia de relação, é o jogo que pode ser estabelecido por estes elementos heterogêneos.

“Através deste termo, tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo, que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O

⁶⁴ *“Constitui-se, assim, um campo documental no interior do hospital que não é somente um lugar de cura, mas também de registro, acúmulo e formação de saber.”* FOUCAULT, 1990a, p. 110.

⁶⁵ Cf. MACHADO, In: FOUCAULT, 1990a, pp. XXI-XXII; MACHADO, 1982, pp. 198-200.

*dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos.*⁶⁶

O dispositivo apresenta uma função estratégica. É um tipo de formação que responde a uma urgência num determinado momento histórico. Possui esta função na medida em que responde à articulação entre a produção de saber e exercícios de poder, que podem ser predominantes em cada momento. Foucault sustenta que a partir do século XVIII, dá-se a emergência do dispositivo disciplinar que surge tendo por objetivo educar o “homem” – docilizá-lo, moldá-lo, adestrá-lo –, segundo os padrões do processo de produção que vinha se instalando na modernidade.

Mas o que seria esse dispositivo disciplinar que foi introduzido nas análises de *Vigiar e Punir* e que tem por função moldar os homens segundo suas necessidades?

Foucault afirma que nos séculos XVII e XVIII deu-se a invenção de uma nova “mecânica do poder”, com novos instrumentos, com aparelhos diferentes e com procedimentos específicos. Esta nova modalidade de poder viria a apoiar-se nos corpos, nos seus atos, e se utilizaria da vigilância ininterrupta sobre esses corpos para extrair deles um maior volume de trabalho num menor espaço de tempo. Esse novo poder, que a partir da época clássica prefere a vigilância ao invés dos abusos da soberania, a eficácia da norma à força inflexível das leis, é o poder disciplinar.

O Poder Disciplinar

Vigiar e Punir compõem o projeto foucaultiano de escrever a genealógica do indivíduo moderno em termos de “objetivação”. A crítica genealógica analisa o

⁶⁶ FOUCAULT, 1990a, p. 244.

momento em que homem é feito “objeto” pelas modernas tecnologias do poder-saber. Assim, o alvo central das pesquisas que culminaram na “História da Violência nas Prisões” é, muito mais, a emergência da tecnologia disciplinar, e não exatamente a história da prisão. Nessas análises, Foucault indica que as disciplinas incidiram sobre os indivíduos, mais especificamente sobre seus corpos e “almas”, procurando torná-los “perceptíveis”, “manipuláveis” e “manufaturáveis”, segundo as exigências do modelo de sociedade industrial e capitalista que estava se estabelecendo.⁶⁷

O poder disciplinar não deve ser reduzido à condição de resultado da vontade do aparelho de Estado ou de uma determinada instituição, pois funciona como uma rede que os atravessa, transcendendo-os, já que não se limita às suas fronteiras. A disciplina é uma técnica, um dispositivo, um mecanismo, um instrumento de poder; são métodos que possibilitam o controle do corpo nos menores detalhes, que garantem a sujeição constante de suas forças, impondo a este uma relação de sujeição: “docilidade-utilidade”. Esta prática disciplinar não atua a partir do exterior dos indivíduos, de fora para dentro ou de cima para baixo, ela trabalha os corpos dos homens manipulando e controlando seus elementos, produzindo seus comportamentos.⁶⁸ Sob este prisma Foucault acrescenta:

*“Pois minha hipótese é de que o indivíduo não é o dado sobre o qual se exerce e se abate o poder. O indivíduo, com suas características, sua identidade, fixado a si mesmo, é o produto de uma relação que se exerce sobre os corpos, multiplicidades, movimentos, desejos, forças.”*⁶⁹

A emergência do poder disciplinar é analisada por Foucault a partir de um quadro histórico bastante complexo: com a explosão demográfica do século XVIII e o crescimento do aparelho de produção, expressa-se a necessidade de “fabricar” um tipo

⁶⁷ RABINOW e DREYFUS, 1995, pp. 149; 158-159.

⁶⁸ FOUCAULT, 1993, p. 126.

⁶⁹ FOUCAULT, 1990a, pp. 161-162.

de homem que sirva para o funcionamento e a manutenção da sociedade industrial e capitalista. Nesse momento, acontece o que o pensador chama de dominação política do corpo, realizada como resposta à necessidade de sua utilização. Por um lado, essa utilização é racional, intensa, máxima em termos econômicos; por outro, este corpo só se torna força de trabalho quando produzido, lapidado e instrumentalizado pelo sistema político de dominação característico do poder disciplinar.⁷⁰

*"(...) a disciplina é o processo técnico unitário pelo qual a força do corpo é com o mínimo ônus reduzida como força "política", e maximizada como força útil. O crescimento de uma economia capitalista fez apelo à modalidade específica do poder disciplinar, cujas fórmulas gerais, cujos processos de submissão das forças e dos corpos, cuja 'anatomia política' em uma palavra, podem ser postos em funcionamento através de regimes políticos, de aparelhos ou de instituições muito diversas."*⁷¹

As "práticas de objetivação" estão presentes nas mais diferentes instituições, como também no que há de mais singular nas pessoas, os seus corpos. A crítica genealógica mostra, na modernidade, em meio ao grande otimismo nos benefícios da Razão Humana, o momento em que o corpo foi problematizado política e cientificamente, sendo submetido à condição de objeto, enquanto alvo privilegiado das disciplinas.⁷² Para as técnicas disciplinares, cada aspecto do corpo deveria ser modificado conforme as necessidades, correspondendo as exigências políticas e econômicas de menor capacidade de revolta e maior força produtiva. Constitui-se, assim, toda uma *anatomia política do corpo humano*, onde a relação trabalho-sujeição é desenvolvida com base nessa nova racionalidade política, que tem no corpo o espaço próprio às técnicas disciplinares.⁷³

⁷⁰ MACHADO, In.: FOUCAULT, 1990a, p. XVII.

⁷¹ FOUCAULT, 1993, p. 194.

⁷² FOUCAULT, 1993, pp. 126-127.

⁷³ Conforme Rabinow e Dreyfus, Foucault rejeita tanto a concepção naturalista do corpo – segundo a qual teria uma estrutura fixa e necessidades fixas expressas e preenchidas por um número limitado de combinações culturais – quanto a extrema "instabilidade" do corpo, defendida pelo existencialismo

"A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis". A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)." ⁷⁴

Foucault faz uma minuciosa descrição da tecnologia disciplinar que, segundo ele, apresenta como características **a arte das distribuições, o controle das atividades e a organização das gêneses, e a composição das forças.**

A arte das distribuições – a disciplina é um tipo de organização do espaço. É uma técnica de distribuição dos indivíduos por meio da inserção dos corpos em um espaço individualizado, classificatório, combinatório. Trata-se de fechar, enclausurar, esquadrinhar, hierarquizar para arrumar. A técnica é capaz de realizar funções diferentes dependendo do objetivo específico que dela se exija.

Cabe salientar, que entre as características do poder disciplinar esta é a menos importante, pois as relações de poder disciplinar não precisam necessariamente de um espaço fechado para que aconteçam. Ou seja, na medida em que se espalham pelo campo social, as disciplinas não dependem exclusivamente de uma determinada instituição ou de um conjunto delas para que possam ser praticadas, embora sejam sempre encontradas nas escolas, fábricas, exércitos, prisões, etc.

O controle das atividades e a organização das gêneses – bem mais importante que a primeira, essa característica mostra que a disciplina é um controle do tempo. Estabelecendo uma sujeição do corpo ao tempo, objetiva extrair dele o máximo de

sartreano. (Cf. RABINOW e DREYFUS, 1995, pp. 123-124.) Em relação a objetivação dos indivíduos e seus corpos, Foucault afirma: "As mudanças econômicas do século XVIII tornaram necessário fazer circular os efeitos do poder, por canais cada vez mais sutis, chegando até os próprios indivíduos, seus corpos, seus gestos, cada um de seus desempenhos cotidianos. Que o poder, mesmo tendo uma multiplicidade de homens a gerir seja tão eficaz quanto se ele se exercesse sobre um só." FOUCAULT, 1990a, p. 214.

⁷⁴ FOUCAULT, 1993, p. 127.

rapidez e eficácia. Aqui, o que vale não é simplesmente o resultado de uma ação. Por exemplo, se falássemos de uma fábrica, uma empresa ou uma escola, o que interessaria não seria unicamente o resultado final, aquilo que foi produzido ou aprendido; o mais importante seria todo o seu desenvolvimento, para aí sim se chegar ao melhor resultado final. Um controle minucioso de todo o desenvolvimento, de todas as operações que o corpo realiza, é feito através da elaboração temporal do ato, da correlação de um gesto específico com o corpo que o produz e, por último, por meio da articulação do corpo com o objeto a ser manipulado.⁷⁵ Foucault acrescenta: *“O poder se articula diretamente sobre o tempo; realiza o controle dele e garante sua utilização.”*⁷⁶

A composição das forças – junta e ordena as forças produtivas, no tempo e no espaço, objetivando um resultado superior ao somatório das forças elementares que as compõem: *“A disciplina não é mais simplesmente a arte de repartir os corpos, de extrair e acumular o tempo deles, mas de compor forças, para obter um aparelho eficiente.”*⁷⁷

Foucault mostra como esta composição de forças está presente, inicialmente, nos efeitos da utilização do fuzil pelas infantarias na modernidade. Ao invés de uma tropa lenta com ações imprecisas, a invenção do fuzil possibilitou uma verdadeira arte de distribuição e organização dos soldados, bem como a necessidade de sua maior organização, mobilidade e flexibilidade. Aliada às necessidades econômicas, a invenção do fuzil estabelece a importância da articulação dos mínimos gestos dos soldados, dos tempos elementares de suas ações, bem como dos fragmentos de espaços ocupados e

⁷⁵ MACHADO, In: FOUCAULT, 1990a, p. XVIII.

⁷⁶ FOUCAULT, 1993, p. 145.

⁷⁷ FOUCAULT, 1993, p. 147.

percorridos por esses.⁷⁸

Foucault acrescenta que o sucesso do poder disciplinar se deve ao uso de instrumentos simples: **o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e o exame**:

A vigilância hierárquica – acontece de forma contínua, ininterrupta, permanente. É uma espécie de “olho” que vê tudo e todos, possibilitando que nada escape ou fuja do poder, nada possa esconder-se dele. Este dispositivo disciplinar, ao qual nenhum indivíduo escapa, pois todos os momentos são registrados por ele, tem no panóptico de Bentham sua figura arquitetural. Foucault, estudando os problemas da penalidade, percebeu que todos os grandes projetos de reorganização das prisões – que datam da primeira metade do século XIX – sofriam uma grande influência de Jeremy Bentham (1748-1832). Poucos foram os textos, os projetos referentes às prisões, em que o panóptico de Bentham não estivesse presente, ou pelo menos não influenciasse.⁷⁹

O panóptico apresentava as seguintes características: na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre; esta, por sua vez, com grandes janelas que se abriam para o interior do anel. A construção periférica era dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da construção. Estas celas apresentavam duas janelas: uma abrindo-se para o interior, dando possibilidade para aquele que estivesse na janela da torre pudesse ver e acompanhar tudo o que acontecia nessas celas; e a outra, dando para o exterior da construção, possibilitava que a luz atravessasse a cela de um lado a outro, permitindo a visibilidade para quem a observasse. Nesse caso, bastaria colocar um vigia

⁷⁸ FOUCAULT, 1993, pp. 46-47.

⁷⁹ Vale dizer que, para o pensador francês, o projeto de Bentham faz parte de uma urgência histórica: “Parece-me que, no final do século XVIII, a arquitetura começa a se especializar, ao se articular com os problemas da população, da saúde, do urbanismo. Outrora, a arte de construir respondia sobretudo à necessidade de manifestar o poder, a divindade, a força. (...) Ora, no final do século XVIII, novos problemas aparecem: trata-se de utilizar a organização do espaço para alcançar objetivos econômico-políticos.” FOUCAULT, 1990a, p. 211.

na torre central e em cada cela um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Todos seriam vigiados. “Devido ao efeito de contra-luz, pode-se perceber da torre, recortando-se na luminosidade, as pequenas silhuetas prisioneiras nas celas da periferia.” Conforme Foucault, nessa estrutura, que favorece a vigilância e o controle, inverte-se o “princípio da masmorra”: o olhar de um vigia, de um observador, favorecido pela luz propiciada por este modelo de construção, capta melhor do que o escuro do interior de uma masmorra que, em última instância, “protege” a minúcia dos gestos, das atitudes e das intenções daqueles que devem ser “observados”.⁸⁰

Jeremy Bentham e o Panóptico

Diferente do que possa parecer, o panóptico não foi escrito na Inglaterra – terra natal de Bentham e país que o filósofo inicialmente destinou o projeto –, mas na Rússia. Foi na viagem que fez à Rússia meridional para visitar seu irmão Samuel Bentham – engenheiro que estava a serviço de Catarina, a Grande –, que Jeremy o escreveu.⁸¹ Na segunda metade do século XVII a questão das prisões é um problema candente em toda

⁸⁰ FOUCAULT, 1990a, p. 210.

⁸¹ Em relação à idealização e divulgação do panóptico, nos diz Werret: “O panóptico foi pensado, inicialmente, durante o outono de 1786 na fazenda de Krichev, localizada na província meridional de Mogilev (Rússia Branca), que tinha sido tomada da Polónia em 1772. Jeremy tinha chegado à fazenda no começo daquele ano, ocupando-se em escrever *The defense of usury*, num sítio na localidade de Zadobrast. Impressionado pelo ‘plano de um edifício concebido por meu irmão, sob o nome de Casa de Inspeção ou Laboratório’, Jeremy incorporou a idéia a seus planos para uma penitenciária, elaborados em resposta a um concurso instituído pelo jornal *St. James Chronicle* com vistas à construção de uma nova prisão para Middlesex. Jeremy enviou, em dezembro de 1786, os planos a seu pai, para que fossem impressos, com uma circulação limitada, na forma de uma série de cartas, que acabaram por ser publicadas, em 1791, com o título de *Panopticon or The Inspection House*.” (WERRET, In: SILVA, 2000, p. 155.) Sobre a autoria e o objetivo primeiro do panóptico, observa Perrot: “... foi por causa das necessidades da disciplina industrial que Samuel concebeu seu plano. (...) Em suma, a matriz d’O Panóptico está num campo de trabalho russo, construído por um engenheiro inglês.” PERROT, In: SILVA, 2000, p. 123.

a Europa, e particularmente na Inglaterra. O que fazer diante do crescimento do número de improdutivos, de vagabundos, de mendigos, de delinquentes e dos grandes criminosos, cuja tolerância social é cada vez menor? Era preciso encontrar respostas devido à premência do problema. Entre a deportação – solução defendida por muitos – e a ineficiência das arcaicas estruturas prisionais, encontramos o ambicioso projeto de Bentham, que pretende superar qualquer resposta anterior, à medida que é apresentado como solução definitiva ao problema prisional e a muitos outros.⁸²

“É nesse contexto que Bentham, violentamente hostil ao gigantesco desperdício que, na sua opinião, a deportação representa, escreve e propõe O Panóptico, fundamentado no princípio de inspeção central, da vigilância generalizada e de uma rigorosa disposição do espaço.”⁸³

Já nas primeiras linhas do prefácio, Bentham deixa claro que não se trata simplesmente de um projeto arquitetônico: *“A moral reformada; a saúde preservada; a indústria revigorada; a instrução difundida; os encargos públicos aliviados; a economia assentada, como deve ser, sobre uma rocha; o nó górdio da Lei sobre os Pobres não cortado, mas desfeito – tudo por uma simples idéia de arquitetura!”⁸⁴* Mais que uma edificação, trata-se de um mecanismo de controle absoluto dos indivíduos, avalizado por suas soluções práticas e rápidas aos problemas sociais presentes nas mais diferentes instituições e instâncias da sociedade.⁸⁵

“Não importa quão diferentes, ou até mesmo quão opostos, sejam os propósitos: seja o de punir

⁸² Além das deportações e do projeto de Bentham, outras tentativas de solucionar o problema dos “perturbadores da ordem” foram oferecidas. Cf. PERROT, In: SILVA, 2000, pp. 117-119.

⁸³ PERROT, In: SILVA, 2000, p. 119.

⁸⁴ BENTHAM, In: SILVA, 2000, p. 15.

⁸⁵ Não discutiremos mais detidamente a relação entre a teoria Utilitarista de Bentham e as cartas que compõem o projeto do Panóptico. Mas gostaríamos de salientar que a nossa leitura das cartas, bem como os artigos que consultamos, acenam para esta vinculação. Por exemplo, a eficácia das práticas punitivas – castigos e recompensas – pode ser aproximada de seu cálculo “hedonista” – resultado da soma entre os prazeres e dores dos indivíduos. Quem sabe, o próprio dispositivo panóptico – enquanto prisão controladora e correccional – possa ser pensado na perspectiva da maior felicidade dos indivíduos no conjunto social, na medida em que pretende responder a um problema social candente na Europa dos séculos XVIII e XIX.

*o incorrigível, encerrar o insano, reformar o viciado, confinar o suspeito, empregar o desocupado, manter o desassistido, curar o doente, instruir os que estejam dispostos em qualquer ramo da indústria, ou treinar a raça em ascensão no caminho da educação, em uma palavra, seja ele aplicado aos propósitos das prisões perpétuas na câmara da morte, ou prisões de confinamento antes do julgamento, ou casas penitenciárias, ou casas de correção, ou casas de trabalho, ou manufaturas, ou hospícios, ou escolas.*⁸⁶

Aplicável e compatível com qualquer estabelecimento, o panóptico exerce uma vigilância constante e procura captar os menores movimentos e sons dos vigiados, propiciando o máximo de eficácia, ordem e economia. Segundo este princípio de inspeção é preciso que se evite todo e qualquer “desperdício”. No caso das prisões a estrutura física favorece, por exemplo, a diminuição do número de vigilantes, a obediência imediata dos detentos, a redução dos gastos com o aquecimento das celas e com a distribuição de água, etc.⁸⁷

A lógica do panóptico indica que “tudo” deve ser vigiado, quantificado e aproveitado. Segundo Miller, o panóptico se apresenta como uma espécie de “templo da razão”, tanto pela eficiente inspeção permanente, realizada por uma instância central de vigilância – um “olho invisível” com características transcendentais: onipresença, onisciência e onipotência –, quanto por um domínio totalitário do ambiente, que nega a possibilidade de existência a “tudo” que não pareça ser “razoável”, “lucrativo” ou mesmo “racional”.⁸⁸

“... o Panóptico é o modelo do mundo utilitarista: tudo nele é só artifício, nada de natural, nada de contingente, nada que tenha o existir como única razão de ser, nada de indiferente. Tudo ali é exatamente medido, sem excedente, nem falta. As articulações, os dispositivos, as manipulações.

⁸⁶ BENTHAM, In: SILVA, 2000, p. 17.

⁸⁷ (BENTHAM, In: SILVA, 2000, pp. 19-20.) *Em relação a economia que deve estar presente nas “Penas”, a extração da dor nos indivíduos deve procurar atingir uma finalidade precisa e almejada. Ou seja, a dor não deve ser produzida em vão, a partir de uma crueldade gratuita e sem objetivo. Conforme Miller: “Um código penal se apresenta portanto como uma economia do sofrimento. Não há castigos suaves ou rigorosos. Há somente castigos caros ou baratos, de alto ou de baixo rendimento. É em termos de lucros e perdas que as penas se calculam, segundo as utilidades.” (MILLER, In: SILVA, 2000, p. 85.) Também as recompensas fazem parte do mesmo princípio, ou seja, do cálculo preciso para atingir a total utilidade.*

⁸⁸ MILLER, In: SILVA, 2000, p. 81.

Por toda parte máquinas.

O Panóptico é então uma vasta máquina da qual cada elemento é por sua vez máquina, objeto de um cálculo.

E dizer que, no universo panóptico, a razão faz reinar sem partilhar sua necessidade. A razão calculante encontra aqui seu império – que é o da reclusão.

Nada mais lógico: o prisioneiro, o pobre, o louco, o estudante, o doente, toda essa população à qual Bentham destina sua invenção, o poder pode dispor dela. Ela é entregue, os pés livres e os punhos amarrados, à racionalidade, aos dispositivos. O panóptico acolhe aqueles que são constrangidos a renunciar a toda iniciativa, e daí, de ponta a ponta instrumentalizáveis.⁸⁹

Bentham acredita nos benefícios da racionalização do trabalho. Com vistas a alcançar a “excelência” na divisão do trabalho, sugere um controle minucioso e ostensivo dos movimentos corporais dos indivíduos e do tempo gasto nas atividades por estes realizadas. Em outras palavras, é preciso maximizar a produção através da utilização de todas as forças do corpo em todos os instantes do dia. Sobre os objetivos da captação de todas as forças no sistema panóptico, explica Perrot:

“A maior preocupação de Bentham é, de fato, a de empregar todos os braços, todos os instantes, todas as forças produtivas, para as necessidades conjugadas e inextricavelmente vinculadas da disciplina e da economia. É esse o sentido do seu ‘duodécimo princípio de organização’ ou ‘princípio do emprego de todos os braços. Razões: a saúde, a diversão, a moralidade (isto é, a preocupação em afastar o vício e as desordens). Tanto quanto a economia.’⁹⁰

O otimismo do filósofo inglês em seu projeto pode ser também verificado na relação que ele estabelece, entre o melhor modelo de educação e o seu princípio de inspeção. Nas escolas, a vigilância propiciada pela construção benthamiana, possibilitaria um grande progresso na instrução. O uso apropriado das punições e das recompensas coibiria todos os desregramentos e estimularia os bons hábitos e um melhor aproveitamento escolar. Bentham procura defender-se da possível identificação da “pedagogia” exercida no panóptico com instrumentos que procuram, unicamente, sujeitar os seres humanos, reduzindo-os à mera condição de “autômatos” sem vontade própria: se a finalidade da educação é a felicidade, e sendo certo que a maior disciplina

⁸⁹ MILLER, In: SILVA, 2000, pp. 80-81.

⁹⁰ PERROT, In: SILVA, 2000, p. 140.

conduz à felicidade, não há qualquer prejuízo na educação contar com o máximo de controle e inspeção.

Como vemos, a restrição da liberdade dos alunos não é um problema para Bentham, haja vista, o fato da liberdade não ser um caminho digno de confiança para a melhor educação. Nesse sentido, sustenta que, para o próprio benefício dos educados, suas mentes podem ser transformadas, moldadas, a partir da relação de sujeição possibilitada por este “modelo de educação”.⁹¹ Assim, a melhor educação é expressão da supremacia do ambiente sobre o psíquico e o físico dos educandos. Em última instância, Bentham defende com grande otimismo o determinismo do meio na formação dos indivíduos.⁹²

Foucault e o Panoptismo

A leitura crítica que Michel Foucault faz do dispositivo panóptico, revelando as práticas de sujeição criadas e, ao mesmo tempo, dissimuladas por “técnicas científicas” e estratégias políticas, foi emblemática para uma série de estudos sobre a vinculação entre escritos como os de Bentham – representativos do grande “Racionalismo

⁹¹ (BENTHAM, In: SILVA, 2000, pp. 66-67.) Referindo-se a pedagogia benthamiana, afirma Perrot: “A pedagogia de Bentham, herdeira da disciplina da escola (Westminster não devia em nada, neste aspecto, aos jesuítas) e da disciplina do exército, adaptadas à sociedade industrial, explora todos os recursos da simbologia das condecorações, dos privilégios, das distribuições de prêmios.” PERROT, In: SILVA, 2000, p. 127.

⁹² “Os ‘grupos de trabalho’ são também laboratórios por meio dos quais se efetuarão a educação dos pobres e a difusão dos ‘conhecimentos úteis’. Por meio deles se farão a medicalização, a escolarização e a aprendizagem industrial dos proletários. Por meio da multiplicidade de seus usos, eles formarão ‘policrestos’ (seriam necessários 250 deles para abarcar 500.000 pobres), constituindo uma rede, espalhada por todo o país e ligada a uma única administração central.” PERROT, In: SILVA, 2000, pp. 143-144.

moderno-clássico” –, e os efeitos sociais influenciados por essas teses.⁹³ Essas análises realizadas pelo filósofo francês, colocam sob suspeita alguns dos grandes ideais Iluministas – como a “crença” na Razão e a “aposta” na autonomia e igualdade humanas –, tanto por seus resultados práticos quanto pelas intenções expressas nos diferentes objetivos, alvos, interesses e estratégias, que sustentaram com tanta ênfase a solidez do paradigma moderno. O “realismo crítico” de Foucault, expresso em sua genealogia, coloca em xeque os “pilares” que sustentam, por exemplo, o otimismo na constituição do homem moderno e seus valores: *“O indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constitui.”*⁹⁴ E Foucault alerta: *“As ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas.”*⁹⁵

Em *Vigiar e Punir*, no capítulo sobre o “panoptismo”, Foucault faz uma minuciosa descrição de duas formas de controle exercidas sobre os corpos dos indivíduos em espaços determinados.⁹⁶ Trata-se do leprosário e da quarentena realizada em períodos de peste. No caso da peste, é necessário que se realize um controle e vigilância ininterrupta nas cidades acometidas pelo surto da doença: a fiscalização deve acontecer em todos os instantes e lugares. É efetuado um esquadrinhamento do espaço –

⁹³ Como exemplo, vale citar os estudos de Miller, Perrot, Werret, bem como os artigos de Neto-Veiga e Muriry. In: SILVA, 2000, pp. 75-107, 109-150, 151-178; NETO-VEIGA, 1995, pp. 09-56; MURICY, In: NOVAES, 1995, pp. 479-486.

⁹⁴(FOUCAULT, 1990a, pp. 183-184.) Como vemos, a crítica genealógica rejeita, por exemplo, a concepção do “Racionalismo Moderno” que define o “sujeito” como totalmente centrado, unificado, autônomo, dotado de razão, consciência e ação. Sobre esta concepção moderna, ver: HALL, 1998, pp. 10-11.

⁹⁵ FOUCAULT, 1993, p. 195.

⁹⁶ Mais do que significar a expansão do projeto de Bentham, o panoptismo indica a propagação de uma nova tecnologia política e científica, expressa nas práticas de poder-saber, com ação direta sobre os corpos em espaços criteriosamente estabelecidos: “Em suma, o panoptismo é um exemplo perfeito de um ritual meticuloso de poder que, por seu modo de operar, estabelece um lugar onde uma tecnologia política do corpo pode funcionar; aqui, direitos e obrigações são estabelecidos e impostos. O componente final do panoptismo é a relação entre corpos, espaço, poder e saber.” RABINOW e DREYFUS, 1995, p. 211.

todos devem ser localizados. São produzidos vários relatórios objetivando o conhecimento da população e o domínio da patologia. O controle político e científico do espaço urbano apresentam-se como a única possibilidade – e aí encontramos sua “positividade” e conseqüente eficácia – de combate à proliferação da doença, como também de qualquer outro “desvio” ou “patologia” social.

“A peste como forma real e, ao mesmo tempo, imaginária da desordem tem a disciplina como correlato médico e político. Atrás dos dispositivos disciplinares se lê o terror dos ‘contágios’, da peste, das revoltas, dos crimes, da vagabundagem, das desordens, das pessoas que aparecem e desaparecem, vivem e morrem na desordem.”⁹⁷

Se esses períodos de quarentena mostraram a disciplina ostensiva nos espaços urbanos como possibilidade de combate à peste, os grandes leprosários constituíram-se como espaços de exclusão social. Os leprosos foram fechados em grandes construções – para alívio da sociedade que os rejeitava –, sendo relegados a um confinamento permanente. A localização e exílio desses indivíduos em lugares separados do meio social, evidenciou tanto sua exclusão de um espaço – o meio social – quanto sua restrição a um outro – o interior de leprosário.⁹⁸ Em síntese, se a lepra foi marcada pelo exílio social através da prática do grande confinamento, a peste suscitou sofisticados esquemas disciplinares:

“O grande fechamento por um lado; o bom treinamento por outro. A lepra e sua divisão; a peste e seus recortes. Uma é marcada; a outra, analisada e repartida. O exílio do leproso e a prisão da peste não trazem consigo o mesmo sonho político. Um é o de uma comunidade pura, o outro, o de uma sociedade disciplinar.”⁹⁹

As diferenças entre esses exercícios de poder não devem significar, no entanto, sua incompatibilidade. Lentamente, durante o século XIX, acontece a associação dos espaços de reclusão com as técnicas de esquadramento próprias às disciplinas.

⁹⁷ FOUCAULT, 1993, p. 175.

⁹⁸ RABINOW e DREYFUS, 1995, pp. 208-209.

⁹⁹ FOUCAULT, 1993, p. 175.

Foucault sustenta que o dispositivo panóptico, enquanto constitutivo do poder disciplinar, realiza a junção das práticas de exclusão e de esquadramento, organizando em torno de unidades espaciais, técnicas de vigilância, de controle e de identificação constantes dos indivíduos.¹⁰⁰

*“Tratar os ‘leprosos’ como ‘pestilentos’, projetar recortes finos da disciplina sobre o espaço confuso do internamento, trabalhá-lo com os métodos de repartição analítica do poder, individualizar os excluídos, mas utilizar processos de individualização para marcar exclusões – isso é o que foi regularmente realizado pelo poder disciplinar desde o começo do século XIX: o asilo psiquiátrico, a penitenciária, a casa de correção, o estabelecimento de educação vigiada, e por um lado os hospitais, de um modo geral todas as instâncias de controle individual funcional num duplo modo: o da divisão binária e da marcação (louco-não louco; perigoso-inofensivo; normal-anormal); e o da determinação coercitiva, da repartição diferencial (quem é ele; onde deve estar; como caracterizá-lo, como reconhecê-lo; como exercer sobre ele, de maneira individual, uma vigilância constante, etc.).”*¹⁰¹

Analisando o dispositivo panóptico, Foucault procura revelar os traços dessa nova modalidade de poder que passa a ser exercida nas sociedades ocidentais na modernidade. Na torre do panóptico o poder se estabelece como “aquele que tudo vê”. Ele tem uma visibilidade total, coletiva, podendo ver todas as celas e, concomitantemente, observar em detalhes cada uma delas, olhando a todos os indivíduos, minuciosamente, um por um. Tendo por princípio essa vigilância ostensiva, o panóptico procura “induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder.”¹⁰²

Esta prática de poder faz com que cada um incorpore a constante vigilância e

¹⁰⁰ FOUCAULT, 1993, pp. 176-177.

¹⁰¹ (FOUCAULT, 1993, p. 176.) Comenta Neto-Veiga, sobre as diferentes instituições que abrangem as práticas disciplinares, sem perder de vista, seus variados objetivos e justaposições possíveis: “Foucault analisa a disciplinaridade no nível institucional, mostrando as distinções entre três tipos de instituições: a fábrica, a escola e, agrupados juntos, o hospital, o manicômio e a prisão. A fábrica - enquanto aparelho de produção sobretudo material - disciplina os indivíduos para a economia. A escola - enquanto aparelho de transmissão de saberes - disciplina para a formação; enquanto conformadora de atitudes, percepções, esquemas de resposta, as escolas também disciplinam para normalizar. Cada função não é exclusiva a cada tipo, pois há algumas superposições possíveis. Além disso, todos esses aparelhos são produtivos: ajustam socialmente e criam forças para o trabalho.” NETO-VEIGA, 1995, p.39-40.

¹⁰² FOUCAULT, 1993, p. 177.

acabe por vigiar a si próprio: dupla sujeição, onde aquele que é vigiado acaba exercendo a vigilância sobre si mesmo.¹⁰³ Como o próprio Bentham observou, o panóptico possibilita uma economia, por exemplo: no número de vigilantes, quer seja numa prisão, num hospital, num asilo, ou numa escola; de materiais, implicando em pouca ou nenhuma utilização de armas; e de tempo, resultando na eficácia de uma vigilância total, efetiva e ininterrupta.¹⁰⁴

*“... o esquema panóptico é um intensificador para qualquer aparelho de poder: assegura sua economia (em material, em pessoal, em tempo). Assegura sua eficácia por seu caráter preventivo, seu funcionamento contínuo e seus mecanismos automáticos.”*¹⁰⁵

Como vemos, para o pensador francês, o “panoptismo” é mais do que um projeto arquitetural que tenha sido colocado em prática por instituições como a prisão no século XIX. A constatação que esta prática de poder se espalha pelas mais diferentes instituições, mostra a flexibilidade do dispositivo, a partir das múltiplas funções que ele pode realizar: lugar para reclusão e vigilância, mas também para maior produção e lucro; ambiente propício para a realização de experiências e de exames, mas também espaço destinado à cura; local de rígidas disciplinas, bem como de formação do caráter e de instrução especializada, etc.

¹⁰³ FOUCAULT, 1993, p. 179.

¹⁰⁴ No artigo “Foucault e a Educação: Fascinantes desafios.”, ao discutir a questão do poder disciplinar no contexto da educação atual, Gore mostra como a vigilância, exercida num primeiro momento por professores, supervisores, orientadores educacionais, entre outros, é incorporada pelos alunos: “(...) esta noção de poder disciplinar ajuda a explicar a auto-regulação dos estudantes, que mantêm seus comportamentos mesmo quando a professora deixa a sala de aula.” Ainda em relação às disciplinas, quanto à atitude de dispor as carteiras da sala de aula em círculo ou continuar nas tradicionais fileiras, a autora diz que não há nenhum efeito garantido que justifique uma ou outra como prática pedagógica mais libertadora ou opressora: “Por um lado, o círculo pode exigir das estudantes uma maior autodisciplina, pela qual elas assumem a responsabilidade por comportar-se apropriadamente sem o olhar da professora. Por outro lado, a privacidade parcial permitida pela colocação tradicional das carteiras, na qual se está sob a vigilância ou supervisão principalmente da professora, pode desaparecer à medida que as estudantes ficam cada vez mais diretamente também sob a supervisão de suas colegas. A estudante que prefere não se manifestar fica menos evidente quando todas as carteiras estão voltadas para frente da sala de aula, assim como a estudante que não pode usar sapatos novos, que fica ruborizada, que está entediada e assim por diante.” GORE, In: SILVA, 1995, pp. 13-16.

¹⁰⁵ FOUCAULT, 1993, p. 182.

Como elemento intrínseco às disciplinas, esse dispositivo estabelece uma sujeição individual na medida em que exerce e incorpora a vigilância sobre os corpos e as almas individualmente. Realiza também uma sujeição “massificante”: numa prisão ou numa escola, por exemplo, todos os indivíduos se sentem vigiados em sua singularidade – corpos e almas –, indistintamente todos os alunos ou presidiários incorporam essa vigilância sobre si próprios. Esse dispositivo de sujeição individual e social se multiplicou, inicialmente, nos espaços institucionais, espalhando-se, posteriormente, pela espessura do corpo social, em espaços não institucionalizados.

Com base nas análises de Bentham, com pertinência à educação, percebemos que os indivíduos são permanentemente sujeitados ao meio e às suas respectivas estruturas, sendo constantemente submetidos à vigilância, como objetos de informação e não como interlocutores “ativos” e “livres” na relação comunicativa. O panóptico possibilita o controle de coletividades, controlando, ao mesmo tempo, os indivíduos, de forma que estes se reconheçam como *“uma coleção de individualidades solitárias e vigiadas pelo olhar.”* O panóptico é uma estrutura que viabiliza uma prática “onipresente” e “onisciente” de poder, ele é um princípio de sujeição.¹⁰⁶

Se, conforme a microfísica foucaultiana, não existem “titulares” ou “donos” do poder, a interpretação do panóptico poderia sugerir a seguinte questão: aquele que fica na torre seria o dono do poder, o titular do poder, aquele que o detém, ou estaria ali representando-o como um funcionário do “Todo-Poderoso”? O panóptico é uma “máquina” que envolve a todos, ou seja, tanto aqueles que exercem o poder – os guardas, os vigias da torre – quanto aqueles sobre os quais o poder se exerce – presos, estudantes, loucos... Neste caso, ao mesmo tempo em que o vigia da torre central

¹⁰⁶ MURICY, In: NOVAES, 1995, pp. 482-484.

observa a todos os presos, outros funcionários da instituição, soldados, estes também, em tese, o vêem e o observam, ou pelo menos, causam nos vigilantes a sensação de também estarem sendo olhados.

Não se trata de dizer, no entanto, que todos estão em posição de total igualdade nas relações de poder. Diferente disso, Foucault quer acentuar tanto a pretensão “universalizante” do dispositivo, quanto o perigo da violenta “homogeneização” e “normalização” dos indivíduos, “racionalmente” delineada neste projeto. E mais, no caso das prisões, as famílias dos detentos, os visitantes do presídio ou, de maneira geral, a própria opinião pública – mesmo que discordem das práticas institucionais e procurem exercer resistências –, também constituem parte da rede de vigilância e controle.¹⁰⁷

*“Não se tem neste caso uma força que seria inteiramente dada a alguém e que este alguém exerceria isoladamente, totalmente sobre os outros; é uma máquina que circumscreve todo mundo, tanto aqueles que exercem o poder quanto aqueles sobre os quais o poder se exerce. Isto me parece ser a característica das sociedades que se instauram no século XIX. O poder não é substancialmente identificado com um indivíduo que o possuiria ou que o exerceria devido a seu nascimento; ele torna-se uma maquinaria de que ninguém é titular.”*¹⁰⁸

A sanção normalizadora – é a sanção normalizadora que dá condições à disciplina de punir a todos que se afastam da regra. Nesse sentido, o castigo deve ser corretivo e o infrator deve ser corrigido, deve ser reconduzido para o “reto e bom caminho”, pois não interessa para o poder o suplício daqueles sobre quem é exercido, mas sim colocá-los a seu serviço como indivíduos normais, dóceis e produtivos.¹⁰⁹ Sobre

¹⁰⁷ Sobre os múltiplos olhares que podem compor a visibilidade disciplinar no campo educacional, afirmamos em “A Escola e as práticas de Poder Disciplinar”: “Tomando a escola como exemplo, na perspectiva da vigilância disciplinar do panoptico, podemos dizer que todos são vigiados por todos: alunos, professores, especialistas, diretores. E mais, fora dos muros do estabelecimento escolar as famílias, a comunidade em geral e a própria gestão governamental, na medida em que problematizam e são também problematizados pela escola, também podem vigiar e ser vigiados.” NUNES e ASSMANN, 2000, p.6.

¹⁰⁸ FOUCAULT, 1990a, p. 219.

¹⁰⁹ Como o próprio Bentham sustenta, é importante que quando necessária, a violência exercida não seja excessiva, mas calculada, no sentido de possibilitar um efeito produtivo. Ao discutir a visibilidade do poder, com base na análise foucaultiana, Muricy afirma que a preocupação no panóptico “é a de realizar

as técnicas de normalização Foucault acrescenta:

*"A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. Em uma palavra, ela normaliza. (...) Os dispositivos disciplinares produziram uma "penalidade da norma", que é irredutível em seus princípios e seu funcionamento à penalidade tradicional da lei."*¹¹⁰

Com o dispositivo disciplinar, em vez de se punir utilizando exclusivamente a lei com sua força e seus excessos, utiliza-se fundamentalmente o poder da norma. O conjunto constituído pelas exigências e imposições – racionais e positivas – que compõe a normalização, cria práticas constantes de sujeição à medida que prescreve e padroniza os hábitos, as atitudes, os comportamentos, punindo todos os possíveis desvios. Através das recompensas ou punições os indivíduos ficam submetidos ao controle das regras e dos padrões de normalidade nos mais diferentes espaços na sociedade.¹¹¹

*"Na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseria, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes "incorretas, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência). Ao mesmo tempo é utilizada, a título de punição, toda uma série de processos sutis, que vão do castigo físico leve a privações ligeiras e a pequenas humilhações."*¹¹²

Através do poder da norma, o normal se estabelece como princípio de coerção, por exemplo, no ensino, regulamentando e, conjuntamente, medindo os desvios e

uma economia política das penas e dos prazeres, isto é, a distribuição racional do medo e do sofrimento que não aniquile o corpo útil para a produção. Seu campo de experimentação será, naturalmente, o sistema penitenciário. Acrescenta a autora: Sem invocar qualquer humanismo, Bentham é contra a pena de morte, imenso desperdício de força produtiva, e contra as torturas que causem mutilações irreversíveis, duplo prejuízo, do corpo útil e de dinheiro: afinal, será o Estado que arcará com o sustento dos corpos incapacitados para o trabalho. Mas é a favor de uma máquina precisa de tortura, livre da imprecisão dispendiosa do carrasco; e propõe a construção de uma máquina cilíndrica de material elástico, espécie de pau-de-arara industrializado." MURICY, In: NOVAES, 1995, pp. 482-484.

¹¹⁰ FOUCAULT, 1993, p. 163.

¹¹¹ Em relação a norma, Blacker afirma: "Aqueles que se desviam dela devem ser colocados na linha; devem ser disciplinados, punidos, submetidos a testes de QI. Dessa forma, são construídas as categorias de indivíduo 'desviante' e de indivíduo 'normal' (...)" BLACKER, In: SILVA, 1995, p. 158.

¹¹² FOUCAULT, 1993, p. 159.

tornando úteis as diferenças. Se um estudante, um operário, um soldado ou um presidiário, não se comportasse seguindo as normas preconizadas pela instituição na qual estivesse inserido, este seria chamado a responder por seu ato desviante, e desta forma retornar ao caminho pré-estabelecido pelas normas da instituição, pelo conjunto de regras que ele deve aceitar, seguir e cumprir. As sanções normalizadoras devem criar nos indivíduos “anormais”, não sujeitados e não resignados às regras, juntamente com a vontade de se normalizarem, uma identificação entre a sua condição de “diferente” e as sensações de culpa, de inferioridade e de erro.¹¹³

*Compreende-se que o poder da norma funcione facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois dentro de uma homogeneidade que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais.*¹¹⁴

O exame – faz uma junção das técnicas da vigilância hierarquizada com as técnicas da sanção normalizadora. Ele dá condições para que a vigilância qualifique, classifique e puna com a maior eficiência.

*“O exame combina as técnicas da hierarquia, que vigia, e as da sanção, que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados.”*¹¹⁵

Por exemplo, na escola – apresentada por Foucault como uma espécie de aparelho de exame ininterrupto – o exame deve garantir a passagem dos conhecimentos do mestre aos alunos e sua “medição”, mas retira do aluno um saber que é destinado e reservado ao mestre. Assim, a escola torna-se o lugar onde é elaborado o saber sobre os alunos, e este deve servir para melhor “produzi-los”, “lapidá-los”, “instruí-los” e “bem

¹¹³ Em relação as práticas de normalização dos alunos o filósofo enfatiza: “Duplo efeito dessa penalidade hierarquizante: distribuir os alunos segundo suas aptidões e seu comportamento, portanto segundo o uso que se poderá fazer deles quando saírem da escola; exercer sobre eles uma pressão constante, para que se submetam todos ao mesmo modelo, para que sejam obrigados todos juntos à subordinação, à docilidade, à atenção nos estudos e nos exercícios, e à exata prática dos deveres e de todas as partes da disciplina. Para que, todos, se pareçam.” FOUCAULT, 1993, p. 163.

¹¹⁴ FOUCAULT, 1993, p. 164.

¹¹⁵ FOUCAULT, 1993, p. 164.

prepará-los”: este saber é o pedagógico.

*“A escola torna-se o local de elaboração da pedagogia. E do mesmo modo como o processo do exame hospitalar permitiu a liberação epistemológica da medicina, a era da escola “examinatória” marcou o início de uma pedagogia que funciona como ciência.”*¹¹⁶

O exame é fundamental para a constituição do indivíduo como efeito e objeto do poder-saber. Ao combinar a vigilância hierárquica e a sanção normalizadora, o exame realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação dos indivíduos – alunos, doentes, loucos, prisioneiros... –, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões.¹¹⁷

Os instrumentos que compõem as disciplinas constituem-se em elementos produtores de sujeição. Os indivíduos constantemente vigiados, pressionados pelos padrões de normalidade e submetidos a interrogatórios, a revistas e a observações, fazem mais do que aceitar passivamente esta dominação: ao incorporar a vigilância e a normalização, exercem sobre si próprios a sujeição, tornam-se o princípio de sujeição para si mesmos – sujeitador e sujeito ao mesmo tempo. São também técnicas de racionalização e de economia, isto porque essa modalidade de poder deve exercer-se com poucas despesas e muita eficiência, mediante sistemas de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações e de relatórios constantes.¹¹⁸

*“Quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição.”*¹¹⁹

Na trajetória traçada pela genealogia das práticas disciplinares, uma questão nos pareceu, num primeiro momento, ficar em aberto: Como aproximar o sistema altamente

¹¹⁶ FOUCAULT, 1993, p. 166.

¹¹⁷ Cf. FOUCAULT, 1993, pp. 170-171.

¹¹⁸ FOUCAULT, 1999, p. 288.

¹¹⁹ FOUCAULT, 1993, p. 179.

organizado e racionalizado das disciplinas, por exemplo expresso no panóptico, com o verdadeiro “caos” que representaram as estruturas prisionais modernas, e que pode ser constatado mesmo nos dias atuais em nossos presídios? Uma primeira resposta, para nós insuficiente e até simplista, seria a constatação de que o sistema prisional, embora influenciado pelo projeto benthamiano, não traduz em todas as letras as idéias do filósofo inglês.

Analisando esta questão, Foucault esclarece que o sistema prisional nunca cumpriu, na sua totalidade, as suas promessas. As reincidências dão provas disso. Ou seja, as prisões não conseguiram fazer dos criminosos indivíduos completamente “normais” e reintegrados à sociedade. Entretanto, isto não significa que certos objetivos não tenham sido alcançados. É preciso, assim, que se analise a que outros objetivos serviu o suposto fracasso das prisões.

*“...temos que nos admirar de que há 150 anos a proclamação do fracasso da prisão se acompanhe sempre de sua manutenção.”*¹²⁰

Foucault mostra que, durante o século XIX, as disciplinas que docilizam os indivíduos também fabricam, por exemplo, a delinquência.¹²¹ Se as práticas de normalização não eliminam a criminalidade, esta última, por sua vez, legitima e fortalece o poder disciplinar. E mais, as próprias ilegalidades praticadas pelos delinquentes, ao invés de serem totalmente prejudiciais aos extratos mais altos da esfera social, estiveram a seu serviço em muitos momentos: *“Pode-se dizer que a delinquência, solidificada por um sistema penal centrado sobre a prisão, representa um desvio da ilegalidade para os circuitos de lucro e de poder ilícitos da classe dominante.”* Assim, Foucault observa que, mais do que suprimir as infrações, os

¹²⁰ FOUCAULT, 1993, p. 239.

¹²¹ FOUCAULT, 1993, pp. 163-165.

castigos procuram distingui-las, distribuí-las e utilizá-las, procurando organizar estas transgressões numa tática geral das sujeições.¹²²

A crítica genealógica às práticas de objetivação na modernidade revela que o princípio de igualdade dos seres humanos – para além da defesa da diminuição das desigualdades em termos de justiça social – expressa-se também como pressuposto das práticas de normalização. Assim, a sofisticada “homegeneização” dos indivíduos, na medida em que suprime suas diferenças, nega-lhes a liberdade ao invés de garanti-las: a uniformização das condutas inviabiliza o direito de ser diferente, criativo, resistente, crítico... Como vemos, a afirmação da igualdade dos indivíduos – baluarte das idéias Iluministas – é colocada sob suspeita pelas análises de Foucault sobre as disciplinas. Paradoxo ou não, as mesmas práticas de poder e saber que possibilitaram os grandes benefícios causados pela “racionalização da vida”, de certa maneira, contribuíram para a sujeição maciça e individual das pessoas no meio social.

No texto que segue dando continuidade a apresentação da crítica genealógica sobre a modernidade, analisamos a emergência do dispositivo de sexualidade na perspectiva de uma “análise do poder” e, respectivamente, de um complexo conjunto de práticas de “subjetivação”, que diferem, substancialmente, da “objetivação” característica das disciplinas.

¹²² FOUCAULT, 1993, pp. 242-252.

CAPÍTULO II

A CRÍTICA GENEALÓGICA COMO ANALÍTICA DO PODER E DA SEXUALIDADE.

“A vontade de verdade precisa de uma crítica – determinemos com isso nossa própria tarefa –, o valor da verdade deve alguma vez, experimentalmente, ser posto em questão...”

Friedrich Nietzsche

A Polêmica em Torno da “História da Sexualidade”

Ao estudar o pensamento foucaultiano, sem considerá-lo em sua complexidade, seus diferentes matizes e alvos, bem como a ruptura que exerce em relação à “tradição”, corre-se o risco de “ler” Foucault e, ao mesmo tempo, entendê-lo mal ou “traí-lo”. Assim, a reticência do filósofo em relação à noção de “obra” – enquanto conjunto linear das idéias de um “autor” – encontra ressonância em suas teses expressas na genealogia. Se suas pesquisas na primeira metade da década de 70 sobre as disciplinas vão se orientar a partir de uma “microfísica do poder”, as análises iniciais sobre a “História da Sexualidade” – como veremos – serão realizadas na perspectiva de uma “analítica do poder”.

Como sabemos, as análises de Michel Foucault sobre o poder em *Vigiar e Punir*, despertaram tanto elogios quanto críticas por parte da comunidade intelectual francesa. Em relação ao projeto de escrever uma “História da Sexualidade”, a polêmica em torno das teses do filósofo permaneceu. Apesar de sua riqueza e densidade, o primeiro livro da *História da Sexualidade*, intitulado *A Vontade de Saber* e lançado um ano após *Vigiar e Punir*, foi alvo de inúmeras críticas por parte da comunidade intelectual, que se mostrou, em grande parte, descontente com os rumos tomados nessa reflexão.¹²³

¹²³ A respeito da reação de Foucault em relação às críticas, explica Eribon: “Foucault amarga o sentimento de ter sido mal lido, mal compreendido. Mal amado, talvez. Quando Francine Pariente era sua assistente em Clermont-Ferrand, ele lhe perguntou: ‘Sabe por que a gente escreve?’ E respondeu: ‘Para ser amado’. Ele realmente é mal amado em 1976? *La volonté de savoir* é um enorme sucesso de livraria. Um de seus livros que alcançou as maiores tiragens: em junho de 1989 aproxima-se de 100 mil exemplares. Porém o sucesso também pode ser nocivo: este leva Foucault a uma ‘crise’. Crise pessoal, crise intelectual...” (ERIBON, 1990, p. 256.). Para aprofundar a reflexão sobre a polêmica

A Vontade de Saber expressa o deslocamento efetuado pela genealogia foucaultiana no estudo da sexualidade. Diferente da maioria dos teóricos que discutiram o tema, o filósofo francês rejeita a tese que define o essencial na “história da sexualidade”, sua chave de explicação, a partir da categoria da “Repressão”. Várias teorias sobre a sexualidade, representativas das mais diferentes tendências, inclusive as antagônicas entre si, repudiaram os rumos tomados pelas análises foucaultianas, a partir das conclusões a que estas pesquisas acenavam. Essas teorias, bem como alguns movimentos sociais, de acordo com Foucault, mesmo sendo contrárias e divergentes, no essencial eram solidárias entre si: primeiro porque entendiam o poder a partir de sua “concepção jurídica” – mesmo que tentassem desafiá-la e combatê-la –, segundo porque comungavam da “hipótese repressiva”.¹²⁴

A “interpretação histórico-crítica” realizada por Foucault sobre o surgimento da sexualidade na modernidade, discute esse fenômeno distanciando-se da autoridade de leituras que definem sua história, incondicionalmente, a partir dos excessos da “Lei” e da “Repressão”. O deslocamento efetuado pela crítica foucaultiana encontrará nos temas da sexualidade e do poder pontos nevralgicos na “genealogia do indivíduo moderno”, esta última, entendida – como veremos –, não em termos de “objetivação”, mas a partir

*suscitada pelos dois livros de Foucault: as apreciações desfavoráveis concomitantes à boa repercussão de **Vigiar e Punir** – verificada esta última, nas elogiosas matérias publicadas no jornal “Le Monde” e na “Magazine Littéraire”, por oportunidade de seu lançamento –, bem como a “rejeição” sofrida pelo primeiro livro da **História da Sexualidade**, Cf. ERIBON, 1990, pp. 250; 255-256.*

¹²⁴ *A Vontade de Saber* foi publicado em 1976. Como sabemos, na década de 1970, em consonância com o contexto histórico-social, foi bastante difundida a idéia de que era preciso libertar a sexualidade do jugo de qualquer repressão, de qualquer controle – fosse ele religioso, estatal, institucional, ou em nome da tradição e dos bons costumes – possibilitando que os indivíduos “libertassem” e “liberassem” sua sexualidade. É nesse contexto que Foucault vai lançar suas idéias polêmicas sobre a história da sexualidade, questionando a tese que a sua história, enquanto “história dos discursos” sobre o sexo – não dissociada das práticas –, seja exclusivamente a história de sua repressão. Nessa perspectiva, ressalta Eribon que Foucault rompe, não só com a psicanálise lacaniana, mas também com todos os que se opunham a ela: ideologias de libertação, freudo-marxismo, teorias do desejo, legados de Sade e Bataille. Cf. ERIBON, 1990, pp. 252-253.

de “práticas de subjetivação”.

A própria oposição entre a “verdade” – no caso sobre o “sexo” – e o poder é colocada em xeque pela genealogia. Foucault se mostra contrário a essa polaridade entre verdade e poder. Assim, rejeita a tese de que a atuação do poder no que concerne ao “sexo” seria sempre repressiva, e a verdade, no que tange a essas práticas, desempenharia sempre um papel “liberador” e “libertador”.¹²⁵ Cabe frisar que é uma questão central para a pesquisa genealógica a análise da “dimensão política da verdade” – as múltiplas relações estabelecidas entre a “verdade” e o poder.

Explicando melhor, não se trata a partir da genealogia de procurar descobrir a “verdade” enquanto o “real” “instrumento” de oposição ao artilho do poder, que sempre seria “simulador” e “dissimulador”. Ou seja, trata-se de investigar como acontece esta composição entre verdade e poder – e muitas vezes justaposição, a que estratégias e interesses se articula, quais as suas “intenções” e que papéis assume no espaço social, etc. É na perspectiva dessa “analítica” das relações entre verdade, poder e sexo, e não da oposição binária, verdade *versus* poder, que a genealogia rejeitará a “hipótese repressiva”.

“Não quero fazer a crônica dos comportamentos sexuais através das épocas e das civilizações. Quero seguir um fio muito mais tênue: o que, em nossas sociedades, durante tantos séculos ligou o sexo e a procura da verdade.

*Vivemos em uma sociedade em que grande parte marcha ‘ao compasso da verdade’ – ou seja, que produz e faz circular discursos que funcionam como verdade, que passam por tal e que detêm por este motivo poderes específicos. A produção de discursos ‘verdadeiros’ (e que, além disso, mudam incessantemente) é um dos problemas fundamentais do Ocidente. A história da ‘verdade’ – do poder próprio aos discursos aceitos como verdadeiros – está totalmente por ser feita.”*¹²⁶

¹²⁵ RABINOW e DREYFUS, 1995, p. 141.

¹²⁶ FOUCAULT, 1990a, pp. 229;231.

O Consenso em Torno da “Hipótese Repressiva”

Segundo Foucault, a “hipótese repressiva” tem por base e defende a seguinte “evidência histórica”: com a ascensão da burguesia e o desenvolvimento do capitalismo, por volta do século XVII, a sexualidade foi duramente reprimida, tendo seu espaço restringido, passando o sexo a ter como única finalidade a procriação. De acordo com essa hipótese, qualquer ato sexual que não estivesse nos limites do casal (família conjugal) e não fosse canalizado para a geração, estaria condenado à “obscuridade”, à “negação”, à redução ao “silêncio”. Assim, os prazeres do sexo seriam reprimidos por sua incompatibilidade com o melhor desenvolvimento do trabalho (força de trabalho X prazer).¹²⁷

Como explicam Rabinow e Dreyfus, o grande fascínio desta concepção está na fácil vinculação que pode ser estabelecida entre a “repressão do sexo” e o surgimento do capitalismo. Esta hipótese se fundamenta na incompatibilidade entre as “dispendiosas” manifestações do sexo e o austero trabalho ético exigido pela ordem capitalista em expansão. Nessa perspectiva, a repressão encontra sustentação numa “concepção negativa do poder”: total anulação de qualquer expressão da “vida sexual” dos indivíduos – com exceção da procriação no seio familiar –, e o máximo aproveitamento de suas forças para a produção. Em outras palavras, o poder através da censura, da coação e da supressão das vontades, dos desejos e dos prazeres ligados ao sexo, exerceria esta prática repressiva em conformidade com as necessidades do crescimento capitalista.¹²⁸

Esclarecemos, procurando evitar, senão a deturpação, pelo menos a má

¹²⁷ FOUCAULT, 1985a, p. 21.

¹²⁸ RABINOW e DREYFUS, 1995, pp. 142-143.

compreensão do foco de análise e dos objetivos nas pesquisas genealógicas sobre a sexualidade e o poder, que o pensador francês não afirma que nas sociedades capitalistas e burguesas o comportamento sexual das pessoas não tenha sido reprimido, ou mesmo que o poder exercido nas sociedades ocidentais como a nossa, seja mais tolerante que repressivo. O que Foucault pretende, ao invés de negar a existência das práticas de repressão, é mostrar que há uma certa “ilusão”, um certo equívoco em se fazer uma história dos discursos e suas respectivas práticas sobre o sexo na modernidade, exclusivamente em termos de interdição, de repressão. Conforme Foucault, essa não é a única e, certamente, também não é a melhor chave de interpretação para analisar o “sexo” e a ação do poder sobre ele a partir da época clássica.¹²⁹

“Não se trata de negar a miséria sexual, mas também não se trata de explicá-la negativamente por uma repressão. O problema está em apreender quais são os mecanismos positivos que, produzindo a sexualidade desta ou daquela maneira, acarretam efeitos de miséria.”¹³⁰

O Deslocamento Efetuado pela Genealogia

Foucault discorda de maneira significativa da hipótese que apresenta a modernidade como um período de intensa e maciça repressão sexual. Nessa perspectiva, a crítica genealógica procura “dêssacralizar” duas teses geralmente aceitas pela comunidade intelectual: a idéia segundo a qual a história da sexualidade no ocidente cristão seria a história de sua repressão; e também a de que o poder possa ser reduzido às formas de repressão e coerção, sendo exercido exclusivamente pelo Estado na forma

¹²⁹ FOUCAULT, 1985a, p. 17.

¹³⁰ FOUCAULT, 1990a, p. 232.

da lei.¹³¹

O deslocamento efetuado pela genealogia problematiza de forma bastante diferente – se comparada com a “hipótese repressiva” – o surgimento da sexualidade. Foucault defende a tese – a qual desencadeou uma infinidade de críticas – que nos três últimos séculos o homem ocidental tem a característica de falar exaustivamente sobre “sexo”, havendo a partir da época clássica uma valorização crescente desse discurso. Ao invés da maciça repressão da sexualidade durante esse período, houve todo um investimento e incentivo para que as pessoas, de maneira geral, falassem sobre suas práticas, suas dúvidas, seus medos, seus segredos em relação aos seus sexos, proliferando, desta forma, os mais diferentes discursos sobre o “sexo”.¹³²

À medida que toma um certo distanciamento de elementos de análise com a “Lei” ou a “Repressão”, característicos de uma interpretação eminentemente “negativa” do poder e da “história da sexualidade”, a genealogia encontra, por exemplo, no surgimento da “população” – enquanto tema de importância econômica, política e científica –, um ponto central para o maciço incentivo e conseqüente propagação de discursos sobre o “sexo”.

A partir do século XVIII, técnicas de poder vinculadas às questões que envolvem as populações, fizeram surgir vários discursos sobre o “sexo”, que problematizaram, por exemplo, a taxa de natalidade, os nascimentos legítimos ou ilegítimos, a precocidade e frequência das relações sexuais, a idade das pessoas para o

¹³¹ (Cf. LEBRUN, 1983, pp. 77-84.) Foucault levanta alguns questionamentos que pretende refletir no livro, objetivando analisar até que ponto esta hipótese corresponde ao essencial na “história da sexualidade”: seria a repressão do sexo uma evidência histórica? A mecânica do poder é essencialmente repressiva? Será que o discurso crítico contra a repressão não faria parte da mesma rede histórica daquilo que denuncia? FOUCAULT, 1985a, p. 15.

¹³² (FOUCAULT, 1985a, p. 26.) Explica Foucault que esses discursos, que constituirão a sexualidade, estão acompanhados de toda uma realidade institucional e de um amplo conjunto de práticas, exercidas, estas últimas, dentro e fora daqueles espaços. Cf. FOUCAULT, 1990a, p. 230.

casamento, etc. Ou seja, a premência de inúmeros problemas ligados à população e sua vinculação com o “sexo”, enquanto questão sócio-política e científica, incentivaram e até induziram as pessoas a falar exaustivamente sobre seus “sexos” – práticas, pensamentos, dúvidas, condutas... –, surgindo assim uma infinidade de discursos, sendo esses discursos instigados e, concomitantemente, canalizados por saberes como o médico, o pedagógico, o psiquiátrico, entre outros.¹³³

Aos poucos foi se estabelecendo uma “economia política da população”, ganhando *status* de conhecimento e tendo por objeto de investigação, diferentes fatores que envolvem a conduta sexual dos indivíduos e das populações. Em outros termos, entre as esferas do biológico, do econômico e do político foi se estabelecendo todo um minucioso conjunto de observações sobre o “sexo”, no âmbito individual e também social.

*“Através da economia política da população forma-se toda uma teia de observações sobre o sexo. (...) Entre o Estado e o indivíduo o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública; toda uma teia de discursos, de saberes, de análise, e de injunções o investiram.”*¹³⁴

Com a questão da população, vemos, pela primeira vez, o “sexo” se tornar, aos poucos, um dado fundamental de estudo e observação. Ele foi problematizado com base no argumento “positivo” de viabilizar “melhores condições de vida” e de “saúde” para os indivíduos e o corpo social: a prevenção de doenças, a cura, a saúde, a longevidade, etc. Contrariando a hipótese repressiva, para o filósofo, na época clássica, não se fala menos de sexo – pelo contrário. O que acontece é que se fala de outra maneira, sob outros prismas e para obter outros efeitos.¹³⁵ Assim, surge uma multiplicidade de

¹³³ FOUCAULT, 1985a, pp. 28-29.

¹³⁴ FOUCAULT, 1985a, p. 29.

¹³⁵ Procurando sustentar sua tese, além da emergência da economia política da população, Foucault cita outro exemplo: nos colégios do século XVIII, vistos de forma geral, tem-se a impressão de que neles

discursos como o demográfico, o biológico, o médico, o psiquiátrico, o moral e o político, que ao invés de coibir as manifestações do sexo, fomentarão a sua comunicação.¹³⁶

A “Verdade” e a Tecnologia da Confissão

O livro *A Vontade de Saber* não deve ser entendido como um relato histórico das diferentes práticas sexuais vivenciadas pelos indivíduos na modernidade. O objetivo de Foucault é “inventariar” o que no Ocidente se “construiu” como a “verdade sobre o sexo” das pessoas. Em outros termos, nessa narrativa, o filósofo procura colocar em relevo a emergência de uma multiplicidade de saberes e práticas de poder, que se estabeleceram como a “verdade” sobre o sexo dos indivíduos e, concomitantemente, das populações.

Definida não como um dado natural e biológico com uma “essência subjacente”, a sexualidade é analisada por Foucault como uma construção histórica característica da modernidade. Nessa perspectiva, sua história deve ser procurada nos “discursos” – na ordem dos poderes e saberes – que a constituíram como objeto de investigação científica, de controle administrativo e de preocupação social e política.¹³⁷

qualquer manifestação da sexualidade dos colegiais seria simplesmente reprimida e que nesses lugares nunca se fala de sexo, ou melhor, o sexo só é mencionado com vistas à sua proibição, à sua repressão. Todavia, se observarmos a arquitetura, a disciplina, a organização daquelas instituições, perceberemos que o “sexo” é um tema da maior importância e que está presente no cotidiano desses estabelecimentos escolares. Desta forma, constata o pensador que no século XVIII o sexo dos colegiais é tratado por médicos, pedagogos, professores, entre outros, fazendo com que aquilo que era um problema privado, que dizia respeito, se não exclusivamente, mas principalmente às pessoas individual e isoladamente, passa a ser um problema público, político e científico, do interesse de várias instituições, inclusive governamentais. Cf. FOUCAULT, 1985a, pp. 30-31.

¹³⁶ FOUCAULT, 1985a, p. 35.

¹³⁷ RABINOW e DREYFUS, 1995, p. 185.

*“A história da sexualidade – isto é, daquilo que funcionou no século XIX como domínio de verdade específica – deve ser feita, antes de mais nada, do ponto de vista de uma história dos discursos.”*¹³⁸

Cumprе observar que os “discursos sobre o sexo” são instrumentos e efeitos de poder. Contudo, isso não quer dizer que todo “discurso” defenda e seja favorável ao poder, pois há os discursos que funcionam como obstáculo, como ponto de resistência, como contra-ataque ao poder. Mesmo sendo “contraditórios”, podendo estar de um lado ou de outro, os discursos fazem parte das redes de relações de poder-saber, sendo elementos constitutivos do campo das “correlações de força” no meio social. Os diferentes alvos e intenções a que podem estar destinados os múltiplos discursos – mesmo que em alguns momentos estejam a serviço ou favoreçam determinados objetivos de ordem hegemônica – evidenciam a recusa de Foucault em reduzi-los, em sua riqueza e diversidade, a polaridades previamente estabelecidas como a do discurso dominador *versus* o do dominado.

Conforme Foucault, as sociedades ocidentais foram as únicas que, para extrair e produzir discursos sobre o sexo, desenvolveram e praticaram uma “ciência sexual”. Ou seja, para dizer a “verdade” sobre o sexo, o Ocidente criou na modernidade, uma “ciência sobre o sexo”, a partir de diferentes saberes como a medicina, a psiquiatria e a pedagogia, que adquiriram, com maior ou menor intensidade, *status* de cientificidade.¹³⁹

Estes saberes se utilizaram, enquanto “método de investigação”, da prática da confissão medieval, com o objetivo de extrair dos indivíduos os mais íntimos segredos sobre o seu “sexo”, desvelando, desta forma, suas intimidades sexuais. A utilização da

¹³⁸ FOUCAULT, 1985a, p. 67.

¹³⁹ Foucault esclarece que a sexualidade, enquanto “verdade sobre o sexo”, não foi absorvida por países orientais como a China e a Índia. Enquanto o Ocidente criou uma “ciência sexual”, o Oriente continuou praticando sua “arte erótica”. Sobre as diferenças entre a “arte erótica” e a “ciência sexual”, Cf. FOUCAULT, 1985a, pp. 57-62.

prática da confissão por estes saberes não aconteceu da mesma maneira como na confissão religiosa medieval. Com a “ciência sexual”, a confissão não foi imposta tendo como argumento, no caso de sua rejeição, a ameaça da condenação das “almas” pela eternidade, como no caso da Igreja na Idade Média. Mas foi incentivada, por exemplo, através da promessa de saúde e bem-estar do corpo e da mente dos indivíduos, bem como das populações.

*“Foucault vê a confissão, e especialmente a confissão sobre a sexualidade, como um componente central na expansão das tecnologias para a disciplina e controle dos corpos, das populações, e da sociedade como um todo. Como genealogista, ele quer explorar a história da confissão, suas ligações com a religião, com o poder político, com as ciências médicas.”*¹⁴⁰

Para ilustrar, o ato do indivíduo contar o que fez, deixou de fazer ou pensou em relação ao “sexo”, quer se tratasse do número de masturbações, de seus desejos mais íntimos e fantasias, ou até da frequência de relações sexuais, foi entendido como condição para que o médico, o psiquiatra, o pedagogo, pudesse “livrá-lo” e “libertá-lo” dos desvios de consciência e de conduta que poderiam acarretar, nos casos mais agudos, sérios danos físicos e mentais. E Foucault alerta: *“De fato, a crença que se resiste à repressão, seja pelo saber de si, seja proclamando a verdade, mantém a dominação, pois isto oculta o verdadeiro funcionamento do poder.(...) a sexualidade não é fundamentalmente aquilo de que o poder tem medo; mas de que ela é, sem dúvida e antes de tudo, aquilo através de que ele se exerce.”*¹⁴¹

Na Idade Média, as sociedades ocidentais fizeram da confissão um dos rituais mais importantes para a “produção de verdade”, passando a ter um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos. Entretanto, no século XIX, foi o discurso científico que se utilizou estrategicamente da prática da confissão, construindo com o

¹⁴⁰ RABINOW e DREYFUS, 1995, pp. 191-192.

¹⁴¹ Cf. respectivamente: RABINOW e DREYFUS, 1995, p. 186 e FOUCAULT, 1990a, p. 236.

seu auxílio, um imenso aparelho para produzir e extrair a “verdade” sobre o sexo – “sexo objeto de verdade”.¹⁴²

Ao analisar as práticas de poder a partir da “ciência sexual”, o pensador se utiliza de conceitos já expressos em sua “microfísica do poder”, como a “relação poder-saber” e a “positividade do poder”. Além disso, quando problematiza a sexualidade, Foucault descreve a emergência de novas práticas de poder, não limitadas à “objetivação dos corpos individuais” através das disciplinas. Essas novas práticas de poder-saber procuram, ao mesmo tempo, sujeitar tanto populações inteiras quanto as pessoas individualmente, criando “práticas de sujeição” a partir da “subjetivação” dos indivíduos.

*“A construção do sexo como o significado subjacente mais profundo e da sexualidade como uma rede de conceitos e práticas é associada a uma série de métodos e procedimentos subjacentes para interpretar as confissões, mais do que a um conjunto objetivante de procedimentos para controle dos corpos. (...) A tarefa era agora elaborar procedimentos de exame que pudessem codificar e controlar o discurso signifiante do sujeito.”*¹⁴³

Essa tecnologia da confissão trata de viabilizar uma nova forma de controle individual e social. A possibilidade do “auto-conhecimento” – exame de consciência – como momento terapêutico indispensável e revelador da “verdade” dos “sujeitos”, faz

¹⁴² Destacamos aqui, o relato feito por Rabinow e Dreyfus, com base nas análises foucaultianas, da lenta evolução da tecnologia da confissão e sua passagem de prática religiosa a “método científico”: “Tanto a qualidade quanto a quantidade desta incitação à confissão floresceram. Foucault cita o exemplo da ordem dada aos cristãos, no início do século XII, de confessar todos os pecados, pelo menos uma vez por ano; as coisas mudaram consideravelmente desde então. Ele também mostra que o campo e o local da confissão foram alargados. Desde o século XVI, as técnicas confessionais distanciaram-se de um contexto puramente religioso e difundiram-se penetrando em outros domínios: primeiro, na pedagogia; depois, nas prisões e outras instituições de internamento e, mais tarde, no século XIX, na medicina. (...) Desde suas origens cristãs, a confissão tornou-se uma tecnologia geral. Através dela, os prazeres mais particulares do indivíduo, as próprias emoções da alma, poderiam ser solicitados, conhecidos, medidos e regulados. Da preocupação cristã com o sexo, surgiu a pressuposição de que o sexo é signifiante e que os pensamentos sexuais, assim como as ações, deveriam ser confessados para se conhecer o estado da alma do indivíduo. O principal movimento de colocação da confissão, especialmente da confissão sexual, numa relação de poder ocorreu no século XIX, quando o indivíduo era persuadido a confessar-se para outras autoridades, principalmente médicos, psiquiatras e cientistas sociais. RABINOW e BREYFUS, 1995, pp. 193-194.

¹⁴³ RABINOW e DREYFUS, 1995, pp. 196-197.

com que os desejos do corpo e as intenções da “alma” sejam comunicadas na forma de um discurso confessional e, ao mesmo tempo, científico. A positividade expressa na promessa de revelar a “verdade” sobre os indivíduos e, concomitantemente, “libertá-los” das muitas formas de repressão, bem como das mais diferentes patologias ligadas ao “sexo”, constitui um momento decisivo na eficácia desta prática de poder-saber.

“E é por isso que eles [sexólogos, médicos, “policiais do sexo”...] nos colocam uma armadilha perigosa. Eles dizem mais ou menos o seguinte: ‘Vocês têm uma sexualidade, esta sexualidade está ao mesmo tempo frustrada e muda, proibições hipócritas a reprimem. Então venham a nós, digam e mostrem tudo isto a nós, revelem seus infelizes segredos a nós...’

Este tipo de discurso é, na verdade, um formidável instrumento de controle e de poder. Ele utiliza, como sempre, o que dizem as pessoas, o que elas sentem, o que elas esperam. Ele explora a tentação de acreditar que é suficiente, para ser feliz, ultrapassar o umbral do discurso e eliminar algumas proibições. E de fato acaba depreciando e esquadrihando os movimentos de revolta e liberação...”¹⁴⁴

Ao definir o papel estratégico da tecnologia da confissão, como prática de poder-saber, Foucault enfatiza que houve um conjunto de práticas fundamentais à transformação da confissão sexual em confissão científica, ou “ciência-confissão”. Uma delas foi **a combinação da confissão com o exame**, ou seja, a reinscrição do procedimento da confissão como campo de observações cientificamente aceitáveis.¹⁴⁵ Outra foi através do **postulado que o sexo tem uma causalidade geral e difusa**, isto é, o poder de interrogar e o dever de responder se justificariam fundamentados no princípio de que o sexo tem um poder causal inesgotável e polimorfo. O acontecimento mais discreto na conduta sexual poderia provocar consequências variadas ao longo de toda a existência dos indivíduos.¹⁴⁶

Essa constituição da confissão sobre o sexo em confissão científica também se

¹⁴⁴ FOUCAULT, 1990a, pp. 232-233.

¹⁴⁵ Tanto em *Vigiar e Punir* quanto em *A Vontade de Saber*, o exame se constitui numa técnica de poder-saber que pode veicular “práticas de sujeição”. Sendo, no livro sobre a história da sexualidade, não só um elemento importante para a formação da sexualidade como “saber”, como também uma técnica decisiva na formação das identidades sexuais e subjetivas dos indivíduos.

¹⁴⁶ FOUCAULT, 1985a, p. 64.

deu através do **princípio de uma latência intrínseca à sexualidade**, ou seja, é preciso arrancar a “verdade do sexo” por meio das técnicas da confissão, porque o funcionamento do sexo é “obscuro”. O filósofo também menciona o **método de interpretação**, segundo o qual a “verdade” do sexo não está simplesmente no indivíduo que confessa, pois esta só pode completar-se com aquele que a recebe. Aquele que escuta não é simplesmente o “dono do perdão” ou o “juiz”, mas principalmente a “instância de verdade”. Através de seu poder de “interpretar” e “julgar”, recebendo a confissão, decifrando-a e emitindo um juízo, um veredicto, o “ouvinte” constitui e “impõe” um “discurso de verdade”.¹⁴⁷

A última forma apresentada é o que Foucault chama de **medicalização dos efeitos da confissão**. Nesta, a obtenção da confissão e seus efeitos são recodificados na forma de operações terapêuticas. Assim, o domínio do sexo perde a dimensão essencialmente religiosa, passando a ser enquadrado entre o que é “normal” ou “patológico”. A confissão se torna necessária e obrigatória nas intervenções médicas, sendo inclusive indispensável para o diagnóstico e a cura das patologias.¹⁴⁸

“A convicção de que a verdade pode ser descoberta através do exame de consciência e da confissão dos pensamentos e atos aparece, agora, como tão natural, tão constrangedora, realmente tão evidente, que pode parecer pouco razoável pressupor que tal exame seja um componente central numa estratégia de poder.”¹⁴⁹

O que está em jogo neste refinamento das práticas de confissão – a passagem da profissão de fé religiosa a um “método científico” – é a própria “produção da verdade” sobre o indivíduo moderno, a constituição de sua “subjetividade” com base em “identificações” por ele assumidas a partir de sua sexualidade. A sexualidade, enquanto

¹⁴⁷ FOUCAULT, 1985a, pp. 65-66.

¹⁴⁸ FOUCAULT, 1985a, p. 66.

¹⁴⁹ RABINOW e DREYFUS, 1995, pp. 192-193.

conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por técnicas e estratégias de poder-saber, cria nos indivíduos uma “identidade subjetiva”. No entanto, está “identidade”, para além da sua promessa de “libertação”, é resultado da “sujeição” dos mesmos, na medida que eles se “submetem” e passam a “compreender a si próprios” a partir desta sofisticada tecnologia de poder-saber. Foucault salienta: *“Por confissão entendo todos estes procedimentos pelos quais se incita o sujeito a produzir sobre sua sexualidade um discurso de verdade que é capaz de ter efeitos sobre o próprio sujeito”*.¹⁵⁰

Toda uma “hermenêutica do sexo” é desencadeada a partir da reflexão e dos relatos dos indivíduos sobre si mesmos – o “auto-exame” – e da “instância de verdade” e poder estabelecida por aquele que “coleta” e “decodifica” o discurso confessado. Cabe esclarecer que, embora esta tecnologia produza “práticas de sujeição”, não devem ser entendidas a partir da “objetivação” dos indivíduos. Mais do que tornar o “sujeito” “dócil”, “produtivo” e “objeto de pesquisa”, a questão agora é extrair a sua “verdade” e interpretá-la, com o argumento de “libertar” e “revelar” a ele próprio sua “subjetividade”. Trata-se de uma complexa prática de “sujeição”: a “injunção” à identidade de “sujeito” de uma sexualidade.

*“De fato, encontramos na confissão uma noção fundamental sobre nossa maneira de ser, ligada ao que chamo de obrigações com a verdade. Essa noção compreende dois elementos: o reconhecimento da ação cometida (...), seja no quadro da religião, seja no dos conhecimentos científicos aceitos; por outro lado, a obrigação de conhecer nós mesmos nossa verdade, mas igualmente de contá-la, de mostrá-la e de reconhecê-la como verídica. (...) Esta questão toca a história da verdade e da subjetividade no Ocidente.”*¹⁵¹

¹⁵⁰ FOUCAULT, 1990a, p. 264.

¹⁵¹ FOUCAULT, 1999b, p.302-303.

A “Analítica da Sexualidade”

A emergência da sexualidade enquanto “ciência” e “verdade” do sexo, só foi possível a partir da junção de determinadas práticas de poder com novas formas de saber. Assim, a partir do século XVIII, quatro grandes “conjuntos estratégicos” desenvolveram alguns dispositivos específicos de poder-saber em relação ao sexo: **histerização do corpo da mulher, pedagogização do sexo da criança, socialização das condutas de procriação e psiquiatrização do prazer perverso**. Esclarece Foucault que os quatro conjuntos não surgiram no mesmo momento, como em “bloco”, mas todos apresentaram eficácia no âmbito do poder e produtividade na ordem do saber.¹⁵²

No século XIX, com o crescimento da valorização e da preocupação com o “sexo”, quatro figuras – resultado dos quatro conjuntos estratégicos – se apresentaram como importantes objetos de saber, como alvo e foco de investimento de saber. Estes são: **a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso**, cada um correlato às práticas estratégicas que, por variadas formas, percorreram e utilizaram, de maneira geral, o sexo das crianças, das mulheres e dos adultos, nos âmbitos individual e social.¹⁵³ Foucault descreve os quatro conjuntos estratégicos:

- **Histerização do corpo da mulher:** foi um tríplice processo pelo qual o corpo da mulher foi primeiramente analisado como “saturado de sexualidade”, depois foi integrado ao campo das práticas médicas e, por último, posto em comunicação orgânica com o corpo social, com o espaço familiar e com a vida das crianças. A mãe com a

¹⁵² FOUCAULT, 1985a, pp. 98-99.

¹⁵³ FOUCAULT, 1985a, p. 99-100.

imagem negativa da “mulher nervosa” é a forma mais clara dessa “histerização”.¹⁵⁴

- Pedagogização do sexo da criança: dupla afirmação que a grande maioria das crianças se dedica ou é levada a dedicar-se a uma atividade sexual; e que tal atividade, sendo indevida, acarreta uma série de perigos físicos e morais, coletivos e individuais. Assim, pais, educadores, médicos e, posteriormente, psicólogos e terapeutas tiveram que se encarregar desse “germe sexual” “perigoso” e em “perigo”. Essa pedagogização pôde ser observada na guerra incessante contra o onanismo, que durou, segundo o pensador, quase dois séculos no ocidente.¹⁵⁵

- Socialização das condutas de procriação: socialização econômica, política e médica. A primeira, por meio de incitações ou freios, sobre a fecundidade dos casais, através de medidas sociais ou fiscais; a segunda, através da responsabilização dos casais no que diz respeito a todo o corpo social (com limites e reforços); por último, a socialização médica, pelo valor patogênico dado às práticas do controle de natalidade, com relação ao indivíduo e também à espécie.¹⁵⁶

- Psiquiatrização do prazer perverso: o instinto sexual foi isolado como instinto biológico e psíquico autônomo; foi feita a análise clínica de todos os tipos de anomalias que poderiam afetá-lo; a ele foi atribuído um papel de “normalização” e “patologização”

¹⁵⁴ FOUCAULT, 1985a, p. 99.

¹⁵⁵ FOUCAULT, 1985a, p. 99.

¹⁵⁶ (FOUCAULT, 1985a, pp. 99-100.). Vale dizer que a terminologia “casal malthusiano” tem origem no pensamento do economista inglês Thomas Malthus, que apresentou entre suas idéias mais conhecidas, gerando controvérsias, a tese que, enquanto a população aumenta em progressão geométrica, a produção de alimentos cresce em progressão aritmética. Como explica Macfarlane, entre outras opções, sugere Malthus que para manter o equilíbrio entre o aumento populacional e a produção de alimentos, seria necessário utilizar estratégias como o retardamento dos casamentos para conter o aumento populacional. Entre os elementos do “malthusianismo” relevantes para a nossa reflexão, destacamos: a importância dada na análise do economista à “população” através da demografia, e também a problematização da sexualidade enquanto um elemento importante para manter o equilíbrio econômico, político e o bem-estar social. Cf. MACFARLANE, 1990.

de toda conduta; assim, procurou-se uma tecnologia corretiva para as respectivas “anomalias”.¹⁵⁷

Conforme o pensador francês temos no conjunto dessas estratégias a própria produção da sexualidade, pois essa não deve ser entendida como uma espécie de dado da natureza, onde o poder, por sua vez, coloca-a a prova, ou como um domínio obscuro que o saber aos poucos desvelaria. Ao contrário,

*“a sexualidade é um nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se aprende com dificuldade, mas à grande rede de superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder.”*¹⁵⁸

O Dispositivo de Sexualidade

A partir dos quatro conjuntos estratégicos apresentados, Foucault descreve a emergência, no Ocidente, do “dispositivo de sexualidade”. Esse dispositivo problematiza o “sexo” tanto naquilo que os indivíduos tem de mais singular – seus

¹⁵⁷ (FOUCAULT, 1985a, p.100.). Pode auxiliar na reflexão sobre o tema, a leitura do livro *Herculine Barbin – O diário de um hermafrodita* – cuja apresentação foi escrita por Foucault –, onde um hermafrodita do século XIX narra sua história. Herculine Barbin viveu sua infância, adolescência e juventude com identidade feminina, recebendo a educação que era dada às mulheres da época. Entretanto, quando foi descoberta sua “anomalia”, “ela” foi submetida pelos saberes da época a uma série de testes e exames realizados por médicos, tendo o respaldo do direito e a influência da igreja. A partir dessa minuciosa análise, foi decidido que “ela” deveria assumir uma identidade masculina, à qual Herculine Barbin não se adaptou e, por isso, veio a suicidar-se. Nesse excelente texto, que pode enriquecer muito nossa análise a respeito dos exercícios de poder sobre o sexo, destacamos alguns aspectos relevantes. Foucault afirma que na Idade Média – período reconhecido como repressivo – não existiu a obrigatoriedade de um hermafrodita assumir uma única e exclusiva identidade sexual, podendo este ter “dois sexos”, ou não assumir estas “identificações”. Mas com o surgimento das teorias biológicas e médicas da sexualidade, com amparo em concepções jurídicas que se instalaram na forma de controle administrativo nos Estados modernos, houve uma recusa radical desse dualismo do sexo hermafrodita, sendo esse “induzido” a assumir uma única identidade sexual, o seu “verdadeiro sexo”. Vale ressaltar ainda, no caso de Herculine Barbin, os minuciosos exames e o dossiê completo sobre seu corpo, descrevendo detalhadamente sua anatomia, incluindo seus órgãos genitais. Cf. FOUCAULT, 1982.

¹⁵⁸ FOUCAULT, 1985a, p. 100.

corpos – quanto nas instâncias “coletivas” da sociedade, dando condições para o estabelecimento de grandes controles sobre as populações: “*O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não reproduzir, mas proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global.*”¹⁵⁹

No final do século XVIII, através de saberes como a pedagogia, a medicina e a economia, nasce uma nova “tecnologia do sexo”, independente da instituição eclesiástica, e que fez do “sexo” não só uma questão laica, mas um “negócio de Estado”.¹⁶⁰ As novidades dessa tecnologia se desenvolveram em três eixos: a pedagogia, que objetivava agir sobre a sexualidade infantil; a medicina, sobre a fisiologia sexual das mulheres; e a demografia, sobre a regulação espontânea ou planejada da natalidade. Os respectivos domínios dessas tecnologias são: os “pecados de juventude”, as “doenças dos nervos” e as “fraudes contra a procriação”. Foucault observa que essa tecnologia do sexo vai ordenar-se basicamente em torno da instituição médica, com a exigência de “normalidade”, onde a questão da vida e das doenças toma o lugar do problema da morte e do castigo eterno, tão importantes para o cristianismo medieval.¹⁶¹

¹⁵⁹ FOUCAULT, 1985a, p. 101.

¹⁶⁰ Para Foucault, a história da sexualidade tem como traço essencial a produção constante de métodos e procedimentos que fixam em dois momentos fecundos a história dos discursos sobre o sexo: o primeiro por volta da metade do século XVI, quando teria ocorrido o desenvolvimento dos processos de direção e exames de consciência; o segundo no início do século XIX, com o aparecimento das técnicas médicas do sexo. No entanto, o pensador esclarece que esta periodização é muito mais das técnicas, pois outra talvez seria a de sua difusão e de seus pontos de aplicação. Foucault aprofunda esse tema In.: FOUCAULT, 1985a, pp. 109-123.

¹⁶¹ FOUCAULT, 1985a, pp. 110-111.

A “Analítica do Poder”

Foucault afirma que suas pesquisas sobre o poder não se constituem numa “teoria do poder”, sua pretensão é empreender uma “analítica do poder”.¹⁶² Nesse sentido, procura explicitar algumas características fundamentais da “representação jurídica do poder”, à qual ele se opõe, mas, como vimos, é bastante frequente em muitas análises contemporâneas:

- a relação negativa: toda relação de poder com o sexo seria negativa, ou seja, o poder rejeitaria o sexo, excluiria, recusaria, criaria obstáculos, ocultaria, mascararia. Assim, a ação do poder sobre o sexo se limitaria à forma da negação;
- a instância da regra: o poder ditaria a lei sobre o sexo. O sexo ficaria reduzido à polaridade entre o permitido ou proibido. E mais, o poder estabeleceria uma “ordem” ao sexo, que funcionaria concomitantemente como sua forma de “inteligibilidade”: o sexo seria decodificado a partir de sua relação com a lei. E por último, *o poder age pronunciando a regra*. Seria por intermédio da linguagem, de um ato discursivo, que o poder exerceria seu domínio sobre o sexo. Assim, a figura do “legislador” expressaria a forma mais pura do poder, e o tipo de ação exercida por ela em relação ao sexo seria

¹⁶² Sem aprofundar o debate sobre Habermas e Foucault, destacamos parte da esclarecedora análise de Oliveira sobre o tema. Oliveira, ao refutar as críticas habermasianas ao pensamento foucaultiano – recorrendo para isso às afirmações de Janicaud –, rejeita a tese do filósofo alemão que uma “Teoria do Poder” seria a base que sustenta a genealogia foucaultiana. Para o autor, Habermas não entendeu tanto Foucault quanto o pensamento nietzschiano: “Apesar de haver corretamente formulado seu criticismo em função dos três eixos genealógicos, Habermas nos oferece uma leitura caricata da genealogia nietzschiana e foucaultiana, omitindo toda uma dimensão crítica da história em Foucault e as consequências práticas da subjetividade moderna. Como Dominique Janicaud mostrou, ‘Habermas não compreendeu Nietzsche’ e na proporção em que ele aplica a mesma crítica do significado à verdade e ao valor, Habermas comete uma irreparável injustiça, citando Foucault apenas para descartá-lo pelas aporias da sua ‘teoria do poder’.(...) Finalmente, como Foucault não buscou elaborar uma ‘teoria crítica’, Habermas erra ao sustentar que a ‘genealogia do saber’ em Foucault está ‘fundada em uma teoria do poder’. A crítica de relativismo, presentismo e criptonormativismo, que trata das questões da verdade, do valor e da norma, respectivamente, Foucault já havia endereçado a concepção de um a priori histórico.” Cf. Oliveira, 1999, p.150-151.

“jurídico-discursiva”;

- o ciclo da interdição: o poder agiria sobre o sexo como lei para proibir. Seu “instrumento”: tendo como objetivo a “renúncia do sexo sobre si próprio”, promoveria sua supressão através da ameaça constante de castigos. *“Tua existência só será mantida à custa de tua anulação”*;

- a lógica da censura: pode-se supor que a interdição tome três formas: afirmar a não permissão, impedir que se fale; e negar a existência. Essas formas parecem ser de difícil conciliação, mas é justamente aí que é imaginado um tipo de “lógica” em sequência, em “cadeia”, que seria própria dos mecanismos de censura. Nesses mecanismos, o “inexistente”, o “ilícito” e o “informulável” estariam ligados entre si de tal forma que, conjuntamente, cada um seria princípio e efeito do outro: *“A lógica do poder sobre o sexo seria a lógica paradoxal de uma lei que poderia ser enunciada como injunção de inexistência, de não-manifestação, e de mutismo”*;

- a unidade do dispositivo: o poder sobre o sexo seria exercido da mesma maneira em todos os níveis: nos diferentes extratos sociais e por todos os “recantos” do espaço social. De alto a baixo, de maneira uniforme e maciça, funcionaria de acordo com as engrenagens da lei, da interdição e da censura. Assim, do Estado à família, do soberano ao pai, das instâncias onde se exercem a dominação social às estruturas constitutivas do próprio “sujeito”, encontrar-se-ia, apenas em escalas diferentes, a mesma forma geral de poder. Essa forma geral é a “jurídica”, é o “direito”, expresso na polaridade entre o lícito e o ilícito, entre a transgressão cometida e o conseqüente castigo. Os efeitos desse poder se definiriam pela “obediência do sujeito”.¹⁶³

“A homogeneidade formal do poder, ao longo de todas essas instâncias, corresponderia naquele

¹⁶³ FOUCAULT, 1985a, pp. 81-82.

*que o poder coage (...) a forma geral da submissão. Poder legislador de um lado, e sujeito obediente de outro.*¹⁶⁴

Foucault afirma que a representação jurídica e negativa do poder – poder que reprime as manifestações do sexo – tem uma “função estratégica”. Isto porque o poder é muito mais complexo, inventivo e criativo do que uma análise reducionista como a jurídica pode apresentar; entretanto, explica o filósofo, só camuflando uma parte fundamental de si mesmo que o poder torna-se tolerável. Em outras palavras, a grande eficácia do poder está em ocultar boa parte do que ele é: sua positividade, sua produtividade, sua mobilidade, sua mutabilidade, mostrando-se unicamente em sua forma “negativa”, que na realidade é muito mais um efeito do poder.¹⁶⁵

*“O poder, como puro limite traçado à liberdade, pelo menos em nossa sociedade, é a forma geral de sua aceitabilidade.”*¹⁶⁶

Ao rejeitar a “concepção jurídica de poder”, Foucault afirma que devemos nos encaminhar para uma “nova direção”, com vistas a analisar o poder diferente do que geralmente tem sido pensado. Objetivando esclarecer sua definição de poder, Foucault enfatiza que esse deve ser compreendido primeiramente,

*“como multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.(...) o poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é um nome dado a uma situação estratégica, complexa, numa sociedade determinada.”*¹⁶⁷

Procurando melhor explicitar sua “analítica” das práticas de poder no espaço

¹⁶⁴ FOUCAULT, 1985a, p. 82.

¹⁶⁵ (FOUCAULT, 1985a, pp. 82-83.) Como vimos, em *Vigiar e Punir* o pensador já recusava a definição do poder centrada unicamente nas formas da “Lei” e “Repressão”.

¹⁶⁶ FOUCAULT, 1985a, p. 83.

¹⁶⁷ FOUCAULT, 1985a, pp. 88-89.

social, Foucault apresenta alguns elementos que, segundo ele, são fundamentais para a sua compreensão:

- o poder não é algo que se possua ou compartilhe, que se guarde ou deixe escapar; pois ele se exerce a partir dos mais variados pontos e em meio a relações desiguais e móveis;

- as relações de poder não estão em posição de “exterioridade” em vista de outras relações: relações de conhecimento, relações sexuais, processos econômicos, pois estas lhes são “imanescentes”. Essas relações de poder não estão em posição de superestrutura, com função negativa de interdição. Possuem, onde estiverem atuando, um papel eminentemente “produtor”;

- “o poder vem de baixo”, não existe uma oposição binária e global entre “dominadores e dominados”, como matriz geral com repercussão vertical por todo o corpo social. As dominações de várias proporções (das maiores às menores) são efeitos de conjunto de múltiplas práticas, de afrontamentos locais, de jogos de força sociais. Desta forma, as grandes dominações são, muito mais, efeitos hegemônicos sustentados pela frequência destes afrontamentos. Procurando melhor esclarecer este ponto, o filósofo dá o seguinte exemplo: as primeiras famílias a serem atingidas pelo “dispositivo de sexualidade” não foram as da classe operária, mas as famílias burguesas. Assim, a sexualidade das crianças e adolescentes foi alvo de vigilância constante por parte de serviçais, governantas, pedagogos, médicos. Ao mesmo tempo, foi exercida uma “medicalização” sobre a sexualidade feminina e uma “psiquiatrização” da família burguesa, de forma geral. Desta maneira, a família burguesa foi a primeira a ter sua sexualidade “controlada”, mesmo que isso viesse a contribuir posteriormente para a “supremacia” dessa classe sobre as camadas populares, que só mais tarde tiveram de se

submeter ao “dispositivo de sexualidade”;

- as relações de poder são, simultaneamente, “intencionais” e “não subjetivas”.

Não resultam da vontade ou escolha vindas de um ponto central, individual ou coletivo – soberano, Estado, classe social... –, embora o poder só se exerça com “miras” e “objetivos”. A “racionalidade” do poder é a mesma das táticas inúmeras vezes bem explicitadas nos âmbitos mais “limitados”, que, ao encadear-se entre si, apresentam dispositivos de conjunto que nem sempre são identificáveis. Onde se exercem, sua lógica é decifrável; entretanto, parece que ninguém as concebeu, tratando-se de “estratégias anônimas”. Este “anonimato” é condição para a própria estratégia da relação;

- “onde há poder, há resistência”. Para existirem as relações de poder, é necessário que haja os pontos de resistência, que fazem o papel de “adversário”. A resistência é o outro termo da relação de poder; ela está presente em toda a rede de poder. Em sua maioria, as resistências, como “práticas de subjetividade”, apresentam mobilidade e são transitórias. Introduzem clivagens por todo o corpo social, deslocam-se, rompem unidades, introduzem reagrupamentos. Elas atravessam todas as camadas sociais e as unidades individuais. A resistência, como o poder, é inventiva, móvel, produtiva, distribuindo-se estrategicamente.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Ao sustentar o caráter relacional do poder, Foucault afirma que é possível que Maquiavel – 1469-1527 – tenha sido o primeiro teórico a definir o poder como “relação de forças”. No entanto, acrescenta Foucault, as análises do pensador florentino permanecem centradas na figura do “Príncipe”. FOUCAULT, 1985a, pp. 89-92. Sem aprofundar o tema como seria necessário, acreditamos que esta afirmação de Foucault corresponde, muito mais, à reflexão maquiaveliana expressa na obra *O Príncipe*, e não tanto ao conjunto do pensamento político do autor italiano. Por mais que a polaridade “governantes e governados” possa ser verificada em outros textos – *Histórias de Florença e Comentários sobre a Primeira década de Títo Lívio* –, o exercício do poder e a instabilidade das “correlações de força sociais”, mostram que Maquiavel vê no tema do poder algo bastante complexo. Embora não seja nossa pretensão neste momento, acreditamos que é uma questão interessante do ponto de vista histórico, para o debate político a investigação sobre a existência ou não do poder como um “foco central” ou mesmo como “coisa”, no conjunto do pensamento de Maquiavel.

“Através da analítica interpretativa, Foucault pode revelar os mecanismos concretos e materiais que produziram esta realidade, enquanto ele descreve minuciosamente as máscaras transparentes sob as quais estes mecanismos se escondem.”¹⁶⁹

Foucault sugere para a compreensão das relações entre poder e sexualidade no espaço social as seguintes “prescrições de prudência”:

- Regra de imanência: foram as relações de poder que por primeiro fizeram da sexualidade um domínio a conhecer, que a instituíram como objeto possível. Entretanto, o investimento do poder sobre ela só foi possível pela existência de técnicas de saber e procedimentos discursivos. Não há nenhuma exterioridade entre as técnicas de saber e as estratégias de poder. Assim constitui-se o que o pensador chama de “focos-locais de poder-saber”. Nessa perspectiva, o filósofo observa que o corpo da criança – principalmente a partir do século XVIII – foi alvo de vigilância constante e ininterrupta, exercida pelos familiares, babás, serviçais, pedagogos, médicos, todos interessados nas mínimas manifestações do sexo infantil;

- Regra das variações contínuas: o objetivo não é detectar quem tem o poder – homens, adultos, pais, médicos – e quem é privado desse – mulheres, adolescentes, crianças, doentes – ou ainda quem detém o saber, ou aqueles que são mantidos à força na ignorância. Em contrapartida, é preciso procurar o esquema das modificações que as “correlações de força” estabelecem por seu próprio “jogo”. Assim, as “distribuições do poder” e as “apropriações de saber” não passam de cortes instantâneos nos jogos diversos, tanto de reforço ao elemento mais forte, como de inversão da relação, ou ainda como aumento dos dois termos. As relações de poder-saber são “matrizes de transformação”. Foucault exemplifica: a sexualidade das crianças, foi alvo de intensos cuidados no século XIX, exercido pelos pais, educadores, médicos. Quando surge a

¹⁶⁹ RABINOW e DREYFUS, 1995, p. 222.

relação entre o psiquiatra e a criança, acontece uma inversão, ou seja, a sexualidade dos adultos é que passa a ser colocada em questão. A partir da problematização da sexualidade infantil, a sexualidade adulta ganhou importância e tornou-se alvo direto do controle exercido pelo poder-saber;

- Regra do duplo condicionamento: nenhum “foco local” teria eficácia se não se inserisse por fim numa estratégia global, através de vários encadeamentos sucessivos. Além disso, nenhuma estratégia proporcionaria efeitos globais se não tivesse como apoio relações precisas e tênues que servissem de suporte e ponto de fixação. Entre elas, não há nenhuma “descontinuidade”, mas também nenhuma “homogeneidade”. Deve-se pensar em “duplo condicionamento” das estratégias e das táticas. Diferente de uma “lógica piramidal” do poder, por exemplo, no interior da família, o pai não é um mero representante do soberano ou do Estado, e esses últimos não são simples reflexos do pai em outra escala; igualmente, a família não é uma simples reprodução da sociedade, e essa, por sua vez, não é mera consequência daquela. Entretanto, o “dispositivo familiar”, no que apresentava de “insular” e “heteromorfo” com relação aos outros mecanismos de poder, serviu de sustentação para grandes manobras, como: controle de natalidade, incitações populacionistas, medicalização do sexo e psiquiatrização de suas “formas não genitais”;

- Regra da polivalência tática dos discursos: o pensador dá ênfase ao caráter discursivo da articulação entre poder e saber. Mas isso não significa que o que se fala sobre o sexo deva ser analisado como mera projeção dos mecanismos de poder. O discurso deve ser concebido como séries de segmentos descontínuos, na medida em que sua função tática não é “uniforme” ou “estável”. Os discursos não se reduzem às polaridades entre admitidos ou excluídos, ou ainda como o discurso do dominador e do

dominado. Pelo contrário. Devemos pensá-los como multiplicidades de elementos discursivos, que, por sua vez, podem fazer parte das mais diferentes estratégias no campo social.¹⁷⁰

A Problemática Moderna do “Poder sobre a Vida”: O Surgimento de uma “Bio-política”

A análise das disciplinas em *Vigiar e Punir*, mostrou, que além do poder não ser exclusivamente repressivo, a “positividade” marca decisivamente a sua grande eficácia. Em *A Vontade de Saber*, Foucault sustenta que durante a segunda metade do século XVIII dá-se a emergência de uma nova tecnologia de poder que difere da disciplinar – embora, em muitos momentos, haja “composição” entre elas. Diferente das disciplinas, essa “técnica” de poder não é exclusivamente “individualizante” ou preferencialmente “institucional” – centrada, por exemplo, nos corpos dos indivíduos, em instituições como a escola, o exército, o hospício, a prisão – mas “global”, na medida em que objetiva agir sobre o homem enquanto “espécie” e como elemento constitutivo de uma “população”. Em outras palavras, depois de uma “anatomia política do corpo humano”, surge o que o filósofo denomina de uma “bio-política da espécie humana”. A partir desses dois pólos, que juntam as “disciplinas do corpo” e a “regulação das populações”, estabelece-se uma nova “positividade do poder”, “investindo” diretamente sobre a vida “de cima a baixo”, objetivando organizá-la, geri-la, controlá-la e sujeitá-la.¹⁷¹

¹⁷⁰ FOUCAULT, 1985a, pp. 93-97.

¹⁷¹ Mesmo que o poder disciplinar se centralize na sujeição dos corpos e das almas individuais, o dispositivo panóptico já indicava uma modalidade de poder que se dissemina de maneira difusa pela espessura do corpo social, para além do espaço institucional, embora o ocupe preferencialmente. No

“As disciplinas tinham a ver praticamente com o indivíduo e com seu corpo (...) A bio-política tem a ver com a população, e a população como problema político, como problema talvez científico e político, como problema biológico e como problema de poder.”¹⁷²

A bio-política coloca a questão da “vida” como problema científico e político. A esfera do biológico ganha significação política, ou seja, o “instrumental científico” é articulado às tecnologias políticas que procuram analisar os seres humanos enquanto “espécie”. A “vida”, aqui entendida como as necessidades fundamentais e a essência concreta dos homens; a realização de suas virtualidades e também como “plenitude do possível”, passa a ser alvo privilegiado do poder-saber, sendo, por isso, analisada na condição de objeto fundamental de toda uma sofisticada tecnologia política.¹⁷³

“O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.”¹⁷⁴

Bio-Poder, Sexualidade e Racismo

Com a junção das técnicas disciplinares, que sujeitavam os corpos individuais, com o controle das populações, dá-se a emergência histórica que Foucault denomina de “bio-poder”. Ou seja, o filósofo situa na modernidade, para além do grande sistema jurídico e não vinculado unicamente ao aparelho estatal, o surgimento de uma nova tecnologia de poder que passa a ser exercida fundamentalmente sobre a “vida”,

entanto, esta nova modalidade de poder – política, científica e que está presente também nas gestões governamentais – que tem como alvo as populações, onde procura “gerir a vida” do conjunto social, não pode ser reduzida ao panoptismo. Isto porque, este último, ainda permanece fundamentalmente vinculado as práticas de “objetivação”. A emergência desta nova tecnologia de poder será discutida por Foucault na perspectiva das práticas de “subjetivação”.

¹⁷² FOUCAULT, 1991b, p. 4.

¹⁷³ FOUCAULT, 1985a, p. 136.

¹⁷⁴ FOUCAULT, 1985a, p. 134.

problematizando as pessoas, tanto como indivíduos na singularidade dos seus corpos, quanto como “seres vivos” e “espécie”, como parte constitutiva de uma população. Trata-se de uma complexa tecnologia científica e política de poder, que encontra em sua “positividade” a sustentação para um controle e sujeição, ao mesmo tempo, singular e “universal”. Foucault explica:

“De que se trata nessa nova tecnologia do poder, nessa bio-política, nesse bio-poder que está se instalando: (...) trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (os quais não retomo agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa bio-política..

Eu lhes assinalo aqui, simplesmente, alguns dos pontos a partir dos quais se constitui essa bio-política, algumas de suas práticas e as primeiras das suas áreas de intervenção, de saber e de poder ao mesmo tempo: é da natalidade, da morbilidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a bio-política vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder.”¹⁷⁵

Como analisamos anteriormente, a positividade do poder deve ser entendida, sobretudo, a partir do seu caráter eminentemente “produtivo”. Nesse sentido, por apresentar como finalidade “gerir a vida” e “promovê-la”, isto não quer significar, sobremaneira, que o bio-poder seja “positivo” no sentido de ser moralmente “bom”, ou tão pouco “mau”. O “poder positivo” não é sinônimo de um poder “bom” ou “mau” sob o ponto de vista moral, mesmo que ele “sujeite” ou “favoreça” determinados grupos a partir de diferentes configurações e estratégias sociais. O surgimento dessa nova prática de poder não promoveu, por exemplo, a diminuição das mortes e das grandes violências em escala mundial, nem a redução da desigualdade de direitos e das péssimas condições de existência da maior parte dos seres humanos; como sabemos, promessas tão difundidas na modernidade. Foucault alerta que jamais aconteceram guerras tão

¹⁷⁵ FOUCAULT, 1999a, pp. 289-290; 292.

sangrentas como a partir do século XIX.¹⁷⁶ Face a este quadro, a crítica genealógica procura analisar até que ponto determinadas práticas “destrutivas” utilizadas pelo poder na modernidade – tão comuns nas guerras – se coadunam com a “lógica” do bio-poder.

Foucault observa que o “direito de matar” grandes contingentes de pessoas nas guerras – “poder de morte”, “poder de tirar a vida” –, legitimado como defesa do “soberano”, passa aos poucos, na época clássica, a ser utilizado tendo como argumento a defesa dos interesses das populações. Em outros termos, passa-se a justificar a morte de muitos com o argumento “positivo” de “salvar”, “defender” ou “preservar”, por exemplo, a população de um determinado Estado.¹⁷⁷ O pensador francês alerta que essa “positividade”, na medida em que se apresenta como defesa incondicional de uma determinada raça, etnia ou população – sua segurança, sua saúde, seu bem-estar, sua autonomia – pode ser o “germe” de uma espécie de “racismo biológico e de Estado”, na medida em que procura “tornar justo” e “legitimar”, com bases racionais, a supressão de outros grupos étnicos, Estados, ou minorias consideradas “inferiores” e/ou “anormais”:

*“quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu - não enquanto indivíduo mais enquanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar”. A morte do outro não é somente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura.”*¹⁷⁸

¹⁷⁶ FOUCAULT, 1985a, p. 128.

¹⁷⁷ Cabe ilustrar que a “Razão de Estado”, enquanto questão típica da modernidade, foi bastante difundida no debate político e na “agenda” dos Estados modernos. Em linhas gerais as teses expressas na doutrina da “Razão de Estado” defendem que a segurança do Estado é uma exigência de tamanha importância que os governantes, com o objetivo de garanti-la, podem, em certas circunstâncias, até violar normas jurídicas, morais, políticas e econômicas. Como dissemos, esta doutrina foi, muitas vezes, defendida de forma bastante persuasiva e eficaz na modernidade, a partir de argumentos como este: para preservar e desenvolver um povo, uma determinada cultura, é preciso, muitas vezes, que se anulem ou até extingam aquelas que podem ameaçá-la. Para uma melhor compreensão do conceito de “Razão de Estado” e todo o debate que envolve a sua superação a partir do pensamento de Kant, ver Pistone, In: Bobbio, 1992, pp.1.066-1.073.

¹⁷⁸ FOUCAULT, 1999a, p. 305.

A passagem do “poder de gládio” para este poder produtivo mostra a mudança não só na prática do poder, mas no discurso que lhe dá sustentação. Foucault exemplifica que não é sem propósito que a “pena de morte” – enquanto ação negativa do poder – encontra uma menor adesão nos Estados modernos. Em contrapartida, com bastante frequência, verdadeiros “holocaustos” foram praticados e encontraram justificação no argumento de defesa e preservação de determinadas raças e grupos étnicos. Vemos se desenvolver na modernidade uma tecnologia que serve de suporte, através da racionalidade do poder e seus efeitos produtivos – como exemplo, a produção da saúde e bem-estar de uma população – à grande eficácia destrutiva do bio-poder, e esta última, por sua vez, tem no “racismo político e científico” o elemento fundamental para viabilizá-la.¹⁷⁹

“Com efeito, o que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico de uma espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos

¹⁷⁹ *Como sabemos, há um grande impasse na atualidade sobre os rumos que podem ser tomados nas pesquisas que envolvem a engenharia genética e seus imprevisíveis reflexos no meio social. As questões éticas geradas a partir da possibilidade do mapeamento genético dos seres humanos exemplificam esse dilema. Por exemplo, como os seres humanos irão reagir ante a possibilidade de prever doenças genéticas naqueles que ainda não nasceram? Como agir, em termos de convívio social, com aqueles que possuem genes de “comportamento anti-social” ou de inteligência superior aos demais? (Cf. MAYANA, 1994/1995, pp. 20-27) Questões como essas fazem parte não só do debate científico, mas também ético e político que envolve, em nossos dias, as pesquisas do “Projeto Genoma Humano”. Sobre o “projeto” esclarece Pena: O Projeto Genoma Humano (PGH) tem como objetivo primário a identificação e mapeamento de todos os genes humanos e o seqüenciamento dos três bilhões de pares de base que constituem o nosso genoma. Objetivos secundários são a descoberta de novas ferramentas diagnósticas e de novos tratamentos para doenças de etiologia genética e a transferência de conhecimento para outras áreas, por exemplo estimulando o desenvolvimento da biotecnologia moderna na agricultura e zootecnia (Collins e Galas).” No entanto, sobre os dilemas éticos que “atravessam” estas pesquisas, ressalta o autor: “A questão importante é que não há maneiras legais de implementar e garantir que estes princípios éticos serão aceitos, e provavelmente haverá pressões enormes, principalmente de interesses econômicos, para implementação de testes genéticos sem adesão a eles.” (PENNA, 1994/95, pp. 68-69) Vale, frente a estas questões, o alerta de Foucault em sua “genealogia do racismo”. O filósofo chama a atenção para a classificação e concomitante discriminação de indivíduos e de grandes grupos sociais, estabelecidas a partir de um discurso biológico em conformidade com objetivos políticos e estatais, que definem quem deve “viver”, e “viver bem” e quem está fadado a “extinção”: saúde, bem-estar, hegemonia social de “muitos” às custas da “supressão” dos “anormais”, dos “inferiores”, dos “diferentes”, dos “doentes”, etc.*

outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o poder.

De outro lado, o racismo terá uma segunda função: terá como papel permitir uma relação positiva, se vocês quiserem, do tipo: 'quanto mais você matar, mais você fará morrer', ou 'quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá'."¹⁸⁰

Salientamos que não se trata, em Foucault, de dizer que o “racismo”, de maneira geral, tenha surgido da junção das práticas disciplinares com as técnicas de regulação populacional, haja vista que ele é, historicamente, muito anterior a essas técnicas. A intenção do filósofo é mostrar que a “justaposição” dessas técnicas deu condições para o aparecimento de um certo “racismo de Estado” que se instalou nas sociedades ocidentais, mais especificamente nos Estados modernos. Assim, Foucault enfatiza: “*A Função homicida do Estado não pode assegurar-se desde o momento em que o Estado funciona em regime de bio-poder, senão pelo racismo*”.¹⁸¹ Em última instância, é com a emergência do bio-poder que o racismo se insere nos mecanismos de Estado.¹⁸²

De certa forma, é este racismo que define o “cálculo racional” – a partir do controle e autoridade com base científica e política – que deve estabelecer, no limite, “quem deve viver na espécie humana”. Através dele justificar-se-iam as distinções, as hierarquizações e classificações qualitativas, tanto das raças quanto de grupos específicos dentro do espaço social, como “melhores” ou “piores”, “superiores” ou “inferiores”, “sadios” ou “doentes”, “puros” ou “degenerados”. Vemos, assim, se estabelecer, com base neste racismo de Estado, grandes diferenciações e até mesmo rivalidades entre as populações, bem como entre determinados grupos dentro delas. Ou

¹⁸⁰ FOUCAULT, 1999a, pp. 304-305.

¹⁸¹ FOUCAULT, 1991, p. 11

¹⁸² FOUCAULT, 1999a, p. 304.

seja, é este racismo, na medida em que defende a “auto-preservação da espécie” ou, mais especificamente, de parte da espécie, quer seja uma raça, uma cultura ou uma camada social, que dá justificação para o bio-poder exercer o “poder de matar”, podendo ser utilizado inclusive contra populações inteiras.

*“A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura.”*¹⁸³

Para além das convicções e ideologias políticas de “direita” ou de “esquerda”, conforme Foucault, esta forma de racismo científico e político – minuciosamente calculada e racionalizada –, se fez presente nas práticas totalitárias do século XX, fomentando o “genocídio” de diferentes grupos étnicos e, inclusive de minorias, dentro dos próprios Estados. A justificação para a morte em alta escala, nesse caso, é sempre a “vida” em seus diferentes níveis – a “saúde”, a “segurança”, o “bem estar”, a “pureza” –, de uma determinada população: a supressão de um grupo se justifica pelo argumento produtivo da preservação de um outro. Além disso, internamente, os Estados também exerceram um certo policiamento e controle sobre si próprios: é preciso localizar, e quando necessário, suprimir todos aqueles que desafiam a “normalidade” e a “saúde” dentro do conjunto social, colocando-a em perigo.¹⁸⁴

¹⁸³ FOUCAULT, 1999a, p. 305.

¹⁸⁴ Como sabemos, determinadas experiências históricas, em nosso século, mostraram que alguns regimes Nacionalistas procuraram “produzir formas de conhecimento” que legitimassem a supremacia de suas raças, estabelecendo uma homogeneidade entre as noções de “nação” e de “raça”. As pesquisas sobre a eugenia desenvolvidas na Alemanha nazista, por exemplo, ilustram essa pretensão. Analisando o retorno da eugenia na década de 1920 afirma Bizzo: “... não mais como discurso semi-acadêmico, ou como paradigma científico, mas como programa político institucional, cuja aplicação prática passava a ser imprescindível para a ‘salvação da nação’”. O autor apresenta ainda a defesa de Hitler, em seu livro *Mein Kampf*, de um programa de “regeneração racial” que deveria ser promovida no âmbito estatal, mas envolvendo todo o conjunto social. Na medida em que sustentava a “pureza” e “superioridade” da nação alemã, este programa era hostil não só com os judeus, mas também com qualquer forma de “mestiçagem”, isto porque ambos seriam, em tese, uma ameaça à “pureza” da raça ariana. (Cf. BIZZO, 1994/5, pp. 28-37.) Foucault vai mais além e mostra que este racismo não deve ser identificado, exclusivamente, como uma prática de regimes partidários de “direita”, ou só de “esquerda”. E mais, para o filósofo, o “sexo” é um espaço privilegiado para o fomento deste racismo

Conforme o filósofo, o Totalitarismo Nazista utilizou-se do racismo na medida em que exerceu esse “direito de matar os outros”, com base no argumento de estar protegendo e preservando sua nação e sua raça. Foucault esclarece, no entanto, que neste caso específico, aconteceu algo “inusitado”, ou seja, ao mesmo tempo em que o Regime Nazista exerceu o bio-poder e com ele o racismo, objetivando suprimir outras raças para garantir a “hegemonia” – o bem-estar e a supremacia da raça ariana, da nação alemã –, ele também exerceu o “antigo direito de matar”, que era concedido aos soberanos. O Estado Nazista utilizou o “direito de matar” não só com os seus “inimigos externos”, mas também com os próprios membros de sua população, seus próprios “cidadãos”, na medida em que estes, potencialmente, pudessem “ameaçar” de qualquer forma sua “Hegemonia Totalitária”.¹⁸⁵

biológico com fins políticos: “As formas novas do anti-semitismo têm origem, no meio socialista, na teoria da degenerescência. Dizia-se: os judeus são necessariamente degenerados, primeiro porque são ricos e depois porque eles se casam entre si e têm práticas sexuais e religiosas completamente aberrantes; portanto, são eles os portadores da degenerescência em nossas sociedades. Isto pode ser encontrado na literatura socialista até o caso Dreyfus. O pré-hitlerismo, o antisemitismo nacionalista de direita retomará exatamente os mesmos enunciados em 1910.” FOUCAULT, 1990a, p. 272.

¹⁸⁵ Apresentamos uma exposição detalhada, feita por Foucault, do caráter destrutivo do poder presente nos Estados modernos através do racismo, tomando como exemplo o Estado nazista. Como o filósofo afirma, ao analisar as “práticas assassinas” do regime totalitário alemão, além das instâncias institucionais representativas da estatal, também o corpo social exerceu o “direito de vida e morte”: “Vocês compreendem então, nessas condições, como e porque os Estados mais assassinos são, ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas: É claro, aí temos de tomar o exemplo do nazismo. Afinal de contas, o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII. Não há Estado mais disciplinar, claro, do que o regime nazista; tampouco há Estados onde as regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente. Poder disciplinar, bio-poder: tudo isso percorreu, sustentou a muque a sociedade nazista (assunção do biológico, da procriação, da hereditariedade; assunção também da doença, dos acidentes). Não há sociedade a um só tempo mais disciplinar e mais previdenciária do que a que foi implantada, ou em todo caso projetada, pelos nazistas. O controle das eventualidades próprias dos processos biológicos era um dos objetivos imediatos do regime. Mas, ao mesmo tempo que se tinha essa sociedade universalmente previdenciária, universalmente seguradora, universalmente regulamentadora e disciplinar, através dessa sociedade, desencadeamento mais completo do poder assassino, ou seja, do velho poder soberano de matar. Esse poder de matar, que perpassa todo o corpo social da sociedade nazista, se manifesta, antes de tudo, porque o poder de matar, o poder de vida e de morte é dado não simplesmente ao Estado, mas a toda uma série de indivíduos, a uma quantidade considerável de pessoas (sejam os AS, os SS, etc.). No limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho, no Estado nazista, ainda que fosse pelo comportamento de denúncia, que permite efetivamente suprimir, ou fazer suprimirem, aquele que está a seu lado. Portanto, desencadeamento do

*"Entre os nazistas, vemos coincidir um bio-poder generalizado com uma ditadura, desta vez absoluta e transmitida a todo o corpo social por esta formidável dispersão do direito a matar e da exposição à morte. Trata-se de um Estado absolutamente racista, absolutamente homicida e absolutamente suicida".*¹⁸⁶

Observa o filósofo que as práticas de "controle" e "sujeição" desencadeadas pelo bio-poder estavam em consonância com o desenvolvimento de capitalismo. Ou seja, como resposta à necessidade do capitalismo de utilizar e controlar os corpos dos indivíduos no aparelho de produção, efetivasse um ajustamento dos fenômenos da população aos processos econômicos. Foucault acredita que o capitalismo foi mais longe, exigindo tanto um aumento das forças e aptidões, como uma progressiva diminuição do poder de revolta, tornando os indivíduos e as populações mais produtivos, lucrativos e submissos. Em outras palavras, trata-se de uma "sujeição" individualizante e totalizante: o capitalismo necessitou de métodos e técnicas de poder que aumentassem, ao mesmo tempo, a utilidade e a docilidade dos indivíduos e das populações, servindo assim aos seus objetivos mais imediatos.¹⁸⁷

"(...) mesmo que a genealogia recoloca em questão a noção de um verdadeiro eu, possuindo uma verdade que deve ser verbalizada, mostrando o sujeito como uma construção histórica que só pode funcionar escondendo o fato de que é uma construção histórica - mesmo assim, nossas práticas normalizadoras não perderiam sua eficácia. E mesmo que o eu criado, conforme

poder assassino e do poder soberano através de todo o corpo social." FOUCAULT, 1999a, pp. 309-310.

¹⁸⁶ FOUCAULT, 1991, p. 14

¹⁸⁷ (FOUCAULT, 1985a, p. 132.) Sobre essa "justaposição" entre as disciplina dos corpos e a regulação populacional, Foucault explica: "Temos, pois, duas séries: a série do corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série da população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado. Um conjunto orgânico institucional: a organodisciplina da instituição, se vocês quiserem, e, de outro lado, um conjunto biológico e estatal: a bio-regulamentação pelo Estado. Não quero fazer essa oposição entre Estado e instituição atuar no absoluto, porque as disciplinas sempre tendem, de fato, a ultrapassar o âmbito institucional e local em que são consideradas. E, depois, elas adquirem facilmente uma dimensão estatal em certos aparelhos como a polícia, por exemplo, que é a um só tempo um aparelho de disciplina e um aparelho de Estado (o que prova que a disciplina nem sempre é institucional). E, da mesma forma, essas grandes regulações globais que proliferaram ao longo do século XIX, nós as encontramos, é claro, no nível estatal, com toda uma série de instituições subestatais, como as instituições médicas, as caixas de auxílio, os seguros, etc. (...) Por outro lado, esses dois conjuntos mecânicos, um disciplinar, o outro regulador, não estão no mesmo nível. Isso lhes permite, precisamente, não se excluírem e poderem articular-se um com o outro." FOUCAULT, 1999a, p. 298-299.

*Foucault o compreende, não seja isolado nem auto-absorvido, mas publicamente ativo e, como uma obra de arte, sempre funcionando fora de uma compreensão comum de estilo, ele é eminentemente vulnerável a todos os perigos atuais. Isto indica que, para ultrapassar nosso perigo, precisamos de uma analítica interpretativa não apenas do sujeito moderno mas também do bio-poder”.*¹⁸⁸

Foucault afirma que a sexualidade foi alvo direto do bio-poder. Esse é um dado fundamental para a sua crescente importância durante o século XIX. De um lado, a sexualidade como conduta corporal é exemplo de um controle do poder disciplinar, controle que é individual sob a forma de uma vigilância permanente. Por exemplo, os controles feitos sobre a masturbação das crianças ao final do século XVIII mostram esta vigilância disciplinar sobre a sexualidade. De outro lado, a sexualidade se inscreve e apresenta consequências, por seus efeitos procriadores, nos processos biológicos amplos, que não afetam simplesmente o corpo do indivíduo, mas fundamentalmente a população. Foucault acrescenta: *“a sexualidade se situa exatamente na encruzilhada entre o corpo e a população. Portanto, nela se manifesta a disciplina, mas também a regulação.”*¹⁸⁹

Vale enfatizar que as quatro grandes linhas estratégicas – já explicitadas – através das quais a sexualidade se desenvolveu, fazem a composição das técnicas disciplinares com os procedimentos reguladores. A “histerização do corpo da mulher” e a “pedagogização do sexo da criança” apoiaram-se em exigências de “regulação”: sob a temática da espécie, da descendência, da saúde coletiva, objetivavam extrair efeitos através da disciplina. Já com o “controle da natalidade” e a “psiquiatrização das perversões”, a relação foi inversa, pois nesses dois últimos conjuntos estratégicos a intervenção era de natureza reguladora, mas devia apoiar-se na exigência das disciplinas e

¹⁸⁸ RABINOW e DREYFUS, 1995, p. 284.

¹⁸⁹ FOUCAULT, 1991b, p. 09.

controles individuais.¹⁹⁰ Em síntese, o “sexo” tornou-se alvo central de um poder que se exerce em nome da “promoção da vida” – através de composições, justaposições, agrupamentos... –, agindo tanto sobre os corpos individuais quanto sobre populações inteiras: “sujeição”, ao mesmo tempo, “individualizante” e “totalizadora”!

Sociedade “Normalizadora” e Bio-poder

Em *Vigiar e Punir* Foucault já havia discutido o papel normalizador exercido pelas mais diferentes instituições modernas. O poder de normalizar também está nos efeitos do bio-poder, na medida em que este é exercido por mecanismos reguladores e corretivos, e que têm por função “gerir” e “controlar” a vida: “garanti-la”, “melhorá-la”, “qualificá-la”. O poder da “norma” com a função de classificar, medir, avaliar, hierarquizar, tanto os corpos dos indivíduos – dentro das instituições no espaço social –, quanto as populações através de medidas maciças e globais no âmbito da vida, encontra no racismo biológico e estatal a “legitimidade” para “tirar a vida” dos “anormais” internamente ao Estado ou fora dele. Foucault acrescenta: “*Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.*”¹⁹¹

*“A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar.(...) A Sociedade de normalização é a sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação.”*¹⁹²

A problematização política do biológico empreendida pela genealogia mostra a vinculação entre as práticas de poder e a questão das raças. A fundamentação racional

¹⁹⁰ FOUCAULT, 1985a, p. 137-138.

¹⁹¹ FOUCAULT, 1985a, p. 135.

¹⁹² FOUCAULT, 1999a, p. 302.

da “vida” pelos Estados modernos, como valor político e científico, encontra no racismo a aceitação da supressão de muitas vidas com o argumento da defesa da sociedade contra os “anormais”. Conforme alerta a crítica foucaultiana, a “universalização” do “normal” como “padrão” e “regra” pode funcionar como supressão das diferenças e dos diferentes na esfera social.

Como explicam Rabinow e Dreyfus, através de sua “analítica interpretativa” Foucault procura revelar os mecanismos de poder que possibilitaram, em nossa cultura, o surgimento e a respectiva eficácia das práticas de “objetivação” e “subjetivação”. Como procuramos mostrar, não se trata de um discurso denunciador que oponha a “verdade” e o poder, procurando libertá-la deste último, ou de uma “Teoria do Poder”, mas de uma “analítica interpretativa” da constituição histórica da “verdade” sobre os indivíduos e as sociedades ocidentais modernas. É nessa perspectiva que Foucault, como genealogista, discute a formação da sexualidade como prática de poder e “instâncias de verdade”.¹⁹³

*“O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é – não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder.”*¹⁹⁴

A “genealogia da verdade” como história do presente é pensada por Foucault a partir de importantes descolamentos no campo de análise, que fizeram aparecer, para além de uma longa história repressiva da sexualidade, por exemplo, a “tecnologia da confissão” e o “bio-poder”, como pontos de inflexão decisivos na constituição da subjetividade moderna. Trata-se, no limite, da constituição história da verdade sobre nós

¹⁹³ RABINOW e DREYFUS, 1995, pp. 222-223; 202-203.

¹⁹⁴ FOUCAULT, 1990a, p.12.

mesmos, ou seja, de nossas “identidades”. É em vista dessa análise da “constituição política e histórica da verdade” que discutiremos a redefinição dos conceito de intelectual e de crítica enquanto elementos intrínsecos a uma “genealogia do presente”.

CAPÍTULO III

A CRÍTICA GENEALÓGICA COMO CRÍTICA DO PRESENTE

“Nosso tesouro está onde estão as colméias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do espírito, tendo no coração apenas um propósito — levar algo 'para casa'.”

Friedrich Nietzsche

A “Verdade” Pensada como “Problema” a Partir da Crítica Genealógica.

A singularidade da análise política de Michel Foucault fica evidenciada nos deslocamentos, por ele efetuados, na “interpretação” – enquanto “diagnóstico” – dos fenômenos sociais. O “sentido” dos fenômenos sociais e históricos, muitas vezes estranho à regularidade das grandes “máscaras sociais” – expressas na pretensão de explicação total por parte de certas “metanarrativas” –, é inquirido pelo genealogista nas práticas de relação de força – na ordem dos poderes e saberes – presentes nas diferentes esferas da sociedade. É nessa perspectiva que a crítica empreendida na genealogia do poder se insurge contra as teorias universalizantes que se apresentam como explicativas da totalidade dos fenômenos sociais.¹⁹⁵

Para o genealogista, é inconcebível sustentar a possibilidade de “respostas inabaláveis” ou de uma “saída definitiva” – quer se trate de uma Teoria Social “Tradicional” ou “Libertadora” – para as grandes questões atuais que implicam o conjunto social em toda sua complexidade política. A crítica genealógica, desta forma, não se apresenta como uma “solução”, nem tão pouco como um novo projeto político,

¹⁹⁵ Como frisamos num outro momento, entendemos que a “interpretação genealógica” empreendida por Foucault dos fenômenos sociais e das relações de força na esfera política, é fortemente influenciada pela genealogia nietzschiana. Como Nietzsche, Foucault também não pretende lançar as bases para uma nova Teoria Crítica, Política ou Moral. Segundo Oliveira, as teses do filósofo francês sobre a subjetividade e a relação poder-saber – em consonância com a perspectiva nietzschiana – apresentam contribuições significativas para a reformulação de questões capitais do debate político, sem a pretensão de reivindicar, repetimos, a condição de “Grande Teoria Social”. Nessa perspectiva, citamos as teses de Warrem, mencionadas por Oliveira, que vinculam, mostrando a semelhança, de traços característicos nas análises dos dois filósofos: “1. Subjetividade implica poder; 2. Seres humanos são motivados pelo poder enquanto subjetividade; 3. O poder é relacional e não possui nenhum correlato ontológico; 4. O poder depende de valorações individuais de intenções e do mundo; 5. A organização interpretativa do poder em subjetividade depende de recursos humanos, tais como cultura, linguagem e experiências de vida; 6. O poder enquanto subjetividade é historicamente específico; 7. O conhecimento acerca do mundo humano implica interesses na auto-constituição do sujeito.” Cf. OLIVEIRA, 1999, p. 102.

social ou mesmo educacional-pedagógico, ante as “desventuras” dos resultados do “Projeto Moderno” em nosso século. Não é esta a tarefa do “crítico”. Além disso, nenhuma teoria, com aspirações universalizantes e que pretenda ser resposta concludente aos conflitos sociais, poderia, conforme as análises foucaultianas, ser “bem sucedida” nesse intento.¹⁹⁶

A atitude crítica proposta por Foucault problematiza o que ele mesmo denomina de “economia política da verdade” estabelecida no nosso tempo presente. Em outros termos, trata-se de investigar o campo de “constituição das verdades”, ou seja, aonde e em que condições elas são produzidas, a que objetivos estão articuladas, etc. Como vimos, a “verdade” não é um dado natural e não está, de antemão, em oposição binária ao poder. Pelo contrário. É no campo relacional, nas suas múltiplas e sempre transformáveis “lutas” travadas nos “jogos de força” – nem sempre hegemônicos – que a “produção da verdade” deve ser “localizada”. Cabe esclarecer que a interpretação genealógica não pretende reduzir a “verdade” à condição de um dado meramente “relativo”. Em sentido diverso a esta pretensão, o genealogista procura determinar a sua emergência, remontando o complexo quebra-cabeças – já que as “forças” estão sempre em relação, e esta é sempre transformável – que deu condições para o seu aparecimento.

Assim, as diferentes composições estabelecidas entre a “verdade” e o poder acenam para a impossibilidade de pensá-la, por exemplo, como “neutra” sob qualquer

¹⁹⁶ *A crítica genealógica coloca sob suspeita as teorias que pretendem prescrever a “verdade”, negando a tarefa permanente de repensá-la e colocá-la sempre como “problema”, como “questão” a ser constantemente refletida. Ilustra Silva, a respeito da pretensão teórica, “universal” e “totalizadora”, ainda hoje tão presente no debate educacional: “Temos presenciado com frequência a busca cíclica da ‘Grande Pedagogia’ que, finalmente, vai dar resposta a todas as nossas grandes questões educacionais e sociais. Em seu afã universalizante, essas pedagogias têm chegado a formular conjuntos de princípios pelos quais se testaria a adesão ao seu credo. Analiticamente, também se observa uma tendência a adotar esquemas explicativos universalizantes para os processos educacionais.” SILVA, In: SILVA, 1995, p.257.*

aspecto. Procurando “interpretar” estes “regimes de verdade” social e politicamente constituídos na ordem dos acontecimentos históricos, o filósofo apresenta algumas de suas características mais relevantes:

*“A ‘verdade’ é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que a produzem; a ‘verdade’ está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica quanto para o poder político); a ‘verdade’ é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); a ‘verdade’ é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); a ‘verdade’ é objeto de debate político e de confronto social (as lutas ‘ideológicas’).”*¹⁹⁷

Foucault realiza um “inventário histórico-crítico”, do que ele mesmo denomina, “nossa experiência constituída”, ou seja, o infindável questionamento sobre o que nos tornamos historicamente, as “verdades” a que nos submetemos e que incorporamos, e que fizeram de nós aquilo que hoje somos. Na medida em que analisa o que se construiu, no ocidente como a “verdade” acerca daquilo que nos tornamos – tanto as “práticas de sujeição” a que temos sido muitas vezes submetidos quanto as que resistimos em vários momentos –, o filósofo faz da crítica um repensar constante sobre a experiência social, cultural e histórica expressa na prática concreta das sociedades contemporâneas.¹⁹⁸

A “crítica genealógica” exerce um deslocamento significativo na maneira de tratar questões vinculadas, por exemplo, com a produção e repasse do conhecimento.

¹⁹⁷ FOUCAULT, 1990a, p.13.

¹⁹⁸ Em uma de suas últimas entrevistas, Foucault denomina o seu trabalho e a sua atitude enquanto intelectual, como uma espécie de “hiperativismo crítico” sobre nossa experiência constituída. (In: Rabinow & Dreyfus, 1995, p.256.) . Sua atitude na realização do trabalho intelectual, na medida em que coloca no centro da reflexão filosófica a crítica, se apresenta como um valioso instrumento para o repensar ininterrupto sobre os limites e as possibilidades de nossas experiências constituídas historicamente – as práticas de “objetivação”, a interiorização dos mecanismos de poder através da “subjetivação”, como também as “resistências” e as práticas de “liberdade” –, nos mais diferentes setores da sociedade.

Para o genealogista trata-se de desenvolver o conhecimento não na perspectiva de assimilar unicamente o que parece conveniente – ou consensual –; conhecer, mas, sobretudo, possibilitar o “distanciar-se de si mesmo” e enfrentar o “descaminho” como possibilidade de repensar permanentemente a produção dos saberes e as correlações de força sociais a que estão vinculados. Como afirma Foucault, num belíssimo trecho da introdução do livro *O Uso dos Prazeres*: “Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar e a refletir.”¹⁹⁹ A crítica genealógica pretende mostrar que “tudo” e “todos” dentro do espaço social e do *corpus* científico e filosófico são passíveis de questionamento, podendo sempre ser colocado sob suspeita. Sobre o pensar filosófico entendido como crítica permanente, afirma Foucault:

*“O que é a Filosofia senão um modo de refletir, não tanto sobre aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso, mas sobre nossa relação com a verdade? (...) A Filosofia é o movimento pelo qual nos libertamos – com esforços, hesitações, sonhos e ilusões – daquilo que passa por verdadeiro, a fim de buscar outras regras do jogo.”*²⁰⁰

Procurando melhor ilustrar a pertinência dessa atitude crítica, apresentamos algumas situações ligadas à produção e ao repasse do conhecimento na relação pedagógica e institucional, onde, por exemplo, em muitos momentos, a atitude epistemológica, mas também ético-política de preservar a “liberdade dos sujeitos”, ignora questões fundamentais colocadas a partir dos “jogos de força sociais” que envolvem esta temática, na ordem dos poderes e saberes: quais os “regimes de verdade” que estabeleceram a vinculação direta, através da relação pedagógica, entre a produção e o repasse do conhecimento e o desenvolvimento da autonomia dos indivíduos? Por que professores e alunos buscam, com tanta insistência, reconhecer a si mesmos como

¹⁹⁹ FOUCAULT, 1984, p.13.

²⁰⁰ FOUCAULT, 1994a, p. 104ss. (Trad. Portuguesa provisória de Selvino José Assmann)

“sujeitos” no “processo” de “ensino-aprendizagem”? Enfim, por que a “injunção” à subjetividade, enquanto possibilidade para a “liberdade” e “garantia do conhecimento”, é tida como irrefutável no interior de nossos estabelecimentos de ensino? Como vemos, a posição de que “nada” deve ficar isento da minuciosa apreciação crítica, coloca em questão “verdades” tidas, muitas vezes, como “lugar comum” no mundo educacional.²⁰¹

Nesse perspectiva, a genealogia empreendida sobre a constituição histórica da subjetividade – analisada, por exemplo, nos discursos oficiais, institucionais, mas também e sobretudo naqueles tidos como “marginais” – coloca a questão das identidades incorporadas ou não pelas pessoas a partir das práticas de “objetivação” e “subjetivação” nas sociedades modernas: “sujeito” ou “sujeitado”, “normal” ou “anormal”, “bom aluno” ou “repetente”, entre outras. Podemos dizer que, para Foucault, o “exercício da liberdade” estaria muito mais na crítica destas identidades instituídas historicamente, do que numa suposta promessa de “libertação dos sujeitos” por alguma Ciência ou projeto político “emancipador”.²⁰² Distanciando-se dessa “messiânica” pretensão de libertação social, mas ainda refletindo sobre a constituição histórica de nossa “vontade de verdade”, Foucault problematiza o papel do trabalho intelectual nas sociedades contemporâneas.

²⁰¹ *A partir destes questionamentos, não se trata de negar a existência de “práticas de liberdade” nas relações sociais, nem tão pouco a importância das “lutas” e “resistências” sociais. O que Foucault defende é que mesmo, e sobretudo, as “verdades” tidas como “consensuais” não devem ficar isentas do crivo da crítica.*

²⁰² Rajchman corrobora a tese foucaultiana de que a atitude crítica como prática de liberdade no meio social, não está vinculada a qualquer macro-projeto libertário ou emancipador: *“Assim, nossa liberdade não reside em alguma natureza que teria sido alienada (...) mas em nossa capacidade de questionar as próprias práticas. As formas objetivantes (e subjetivantes) anônimas de saber exigem de nós uma complexa participação que podemos contestar e mudar.”* RAJCHMAN, 1987, p. 90.

O Intelectual e a Atitude Crítica

Na década de 70, Michel Foucault expõe em vários artigos e entrevistas a sua compreensão, naquele momento, do papel do intelectual na sociedade, evidenciando assim, a importância por ele dada ao tema. Insatisfeito com a tese habitual que situa o intelectual fora das relações de poder – como o arauto da “verdade” e como defensor e porta-voz das massas –, o filósofo sustenta a sua importância política sem vincular a sua função social com qualquer prática orientada pelas grandes teorias sociais – metanarrativas, com aspirações universalizadoras.²⁰³

O intelectual – sem se deixar seduzir por estas pretensões de um discurso “universal” ou por qualquer “purismo” que justifique uma posição “imparcial” ou “neutra” – deve investigar os discursos tidos como “verdadeiros” no âmbito científico, mas também e principalmente, no contexto sócio-político em que vive e participa. Os

²⁰³ Numa entrevista publicada no jornal “Le Monde”, em 6 de abril de 1980, sob o título de “O Filósofo Mascarado”, Foucault, entre outros temas, critica a noção “comum” – consensual – de intelectual na sociedade. Para ele, em nossos dias, esse “intelectual tradicional” só existe em nossos discursos: “A morte dos intelectuais parece-me um estranho conceito. Intelectuais, nunca os encontrei. Encontrei pessoas que escrevem romances e pessoas que curam os doentes. Pessoas que estudam economia e pessoas que compõem música eletrônica. Encontrei pessoas que ensinam, pessoas que pintam e pessoas de quem não entendi se faziam alguma coisa. Mas nunca encontrei intelectuais. Pelo contrário, encontrei muitas pessoas que falam do intelectual. E, por escutá-los tanto, construí para mim uma idéia de que tipo de animal se trata. Não é difícil, é o culpado. Culpado um pouco de tudo: de falar, de silenciar, de não fazer nada, de meter-se em tudo... Em suma, o intelectual é a matéria-prima a julgar, a condenar, a excluir... Não penso que os intelectuais falem demais, porque para mim não existem. Mas penso que o discurso sobre os intelectuais esteja passando do limite e seja pouco encorajante.” Nessa entrevista, Foucault elabora as próprias perguntas a que responde, mantendo seu anonimato em relação à autoria do texto. À medida que coloca em “xeque” a autoridade das concepções de “autor” e “obra”, ele mostra, também, sob que aspectos a sua compreensão da atitude crítica se distancia da “crítica” entendida como juízos precisos dos intelectuais sobre “autorias”, “obras”, e muito mais no espaço social: “Não sei se o público espera que o crítico julgue as obras ou os autores. Mas creio que os juízes já estavam aí antes que o público pudesse dizer o que queria. (...) Não posso deixar de pensar em uma crítica que não procure criticar, mas fazer existir uma obra, uma frase, uma idéia; acenderia fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e imediatamente tomaria a espuma do mar para a dispersar. Reproduziria, ao invés de juízos, sinais de vida; invocá-los-ia, arrancá-los-ia, do seu sono. Quem sabe os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica sentenciosa faz-me adormecer; gostaria de uma crítica feita com centelhas de imaginação. Não seria soberana, nem vestida de vermelho. Traria consigo os raios de possíveis tempestades.” FOUCAULT, 1994a, p. 104ss. (Trad. Portuguesa provisória de Selvino José Assmann)

saberes que ajuda a produzir e aos quais se vincula, as condições políticas a que se submete ou diante das quais exerce resistência, e as posições morais assumidas, constituem o universo destes novos intelectuais, denominados pelo filósofo como “intelectuais específicos”.²⁰⁴

A atitude crítica dos intelectuais define-se não por uma crítica a partir de uma suposta “exterioridade”, como alguém que de fora denuncia os erros, os problemas, as injustiças e aponta as soluções ou os “caminhos” a serem seguidos, como uma espécie de “consciência” e “eloquência” de todos. Pelo contrário. É no interior da esfera política, sendo marcado e atravessado pelas relações de poder e saber, que Foucault situa o intelectual. É nesse sentido que o intelectual apresenta uma tríplice especificidade:

“A especificidade de sua posição de classe (pequeno burguês a serviço do capitalismo, intelectual orgânico do proletariado); a especificidade de suas condições de vida e de trabalho, ligadas à sua condição de intelectual (seu domínio de pesquisa, seu lugar no laboratório, as exigências políticas a que se submete, ou contra as quais se revolta, na universidade, no hospital etc.); por último, a especificidade da “política de verdade” nas sociedades contemporâneas”
205

Percebe-se por isso, em primeiro lugar, que a crítica em Foucault é sobretudo “auto-crítica”, e nunca apenas crítica ao que está fora de quem a faz. Esta crítica se constitui na virtude moral do trabalhador intelectual. Portanto, se, por um lado, não se trata de encontrarmos no pensamento de Foucault, a partir da figura do “intelectual específico”, a “apologia” de um novo defensor das massas ou dos oprimidos, ou a “panacéia” para todos os males sociais, por outro, suas análises apontam na direção do compromisso ético-político desse indivíduo. Em outras palavras, a participação nas lutas sociais, as resistências políticas exercidas, tanto no espaço em que vive e trabalha

²⁰⁴ FOUCAULT, 1990a, pp. 13-14.

²⁰⁵ FOUCAULT, 1990a, p.13.

quanto frente aos grandes “regimes de verdade” que ganham formas hegemônicas no mundo contemporâneo, podem constituir as práticas deste intelectual em consonância com as suas opções ético-políticas e científicas. Como vemos, a noção foucaultiana de intelectual pode ser vinculada, sob alguns aspectos e não sem variações, com o “instrumental analítico” da crítica genealógica: a problematização dos saberes e das práticas de poder, dos “regimes de verdade”, da “constituição da subjetividade”, entre outros.

Ao problematizar o complexo espaço em que estão inseridos e podem atuar os intelectuais – quem sabe médicos, professores, psicólogos, físicos, biólogos... –, Foucault descreve um amplo campo de atuação, onde estes podem empreender “lutas” e “resistências” sociais às práticas bastante sutis de “sujeição”, que vão – como já frisamos – das condições específicas de trabalho aos “jogos de verdade” hegemônicos nas sociedades contemporâneas. Podemos dizer ainda que para Foucault – quem sabe, enaltecendo a atitude intelectual de Nietzsche como crítico – o papel do intelectual não deve ser o de dizer a “verdade” às pessoas ou o que estas devem fazer ou pensar²⁰⁶.

²⁰⁶ *A respeito da identificação da Filosofia de Nietzsche como crítica, e seus ataques à constituição da “vontade de verdade” e às formas que esta tomou no Ocidente, destacamos o seguinte trecho extraído de Ecce Homo, citado no belíssimo texto de Deleuze sobre Nietzsche: “Querer tornar a humanidade ‘melhor’ seria a última coisa que eu prometeria. Não erijo novos ídolos; que os antigos aprendam, pois, o que custa ter pés de barro! Derrubar ídolos – é assim que chamo toda a espécie de ideal – já é, de preferência, um assunto meu. Na mesma medida em que imaginamos, por meio de uma mentira, o mundo ideal, retiramos à realidade o seu valor, a sua significação, a sua veracidade... O ‘mundo verdade’ e o ‘mundo aparência’, traduzam: o mundo inventado e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição suspensa acima da realidade.” (NIETZSCHE, citado por DELEUZE, 1994, p. 44.) Quanto à relação entre a crítica nietzschiana e o projeto crítico da modernidade, salienta Oliveira: “... a genealogia nietzschiana é uma continuação do projeto crítico da modernidade, apesar de não compartilhar das mesmas pressuposições culturais da Aufklärung, mas radicalizando e subvertendo, pela suspeita, os próprios conceitos de racionalidade e de filosofia a ponto de romper com sua especificidade de ‘moderno’ – viabilizando nolens volens, o conceito do ‘pós-moderno’. Genealogia e crítica, verdade e método, arte e ciência, significado e valor, ontologia e semântica – estes são alguns dos problemas na filosofia de Nietzsche que podem nos guiar na formulação da sua problemática antropológica. Compreender a ‘genealogia’ nietzschiana como uma ‘crítica’ radical que desafia o método metafísico-transcendental adotado pela Kritik Kantiana, em termos filosóficos e*

*“O trabalho de um intelectual não é modelar a vontade política dos outros; é, através das análises que ele faz nos domínios que são seus, reinterrogar as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a medida das regras e das instituições e a partir desta reproblemática (onde ele desempenha seu papel específico de intelectual) participar da formação de uma vontade política (onde ele tem seu papel de cidadão a desempenhar)”*²⁰⁷.

Da mesma forma, poder-se-ia dizer do intelectual, que seu papel não consiste, ou não deve ser reduzido, a ensinar a “verdade”, nem dizer à sociedade o que esta deve fazer ou pensar, mas, sobretudo, contribuir com o “instrumental” da crítica, empreendida como uma tarefa permanente e como uma “ascese”. A atitude do intelectual requer uma postura diferente, por exemplo, frente ao conhecimento produzido, também na relação que este constitui com os demais indivíduos, bem como na concretude das práticas políticas internas à esfera social.

Por exemplo, na relação pedagógica, o conhecimento – longe de ser “neutro” ou “seguro” – deve ser “problematizado” – inquirido, analisado nas suas possíveis relações políticas, colocado sempre sob a possibilidade da “suspeita” – muito mais do que simplesmente repassado, transmitido e assimilado pelos “ouvintes”, os “discentes”. Mais do que apropriar-se e posteriormente reproduzir as diferentes teorias, é preciso investigá-las como “problema”, forçar seus limites, exaurir suas possibilidades, “dissecá-las” enquanto construções humanas que são. Tanto as práticas pedagógicas quanto as categorias teóricas pré-concebidas como “verdades” devem poder ser problematizadas, sendo colocadas sempre sob “suspeita”.

“Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma de reflexão moral, do conhecimento

históricos, constitui não apenas uma tese mas também um prelúdio a um projeto inacabado de articular um discurso genealógico da modernidade, da qual ainda não saímos.” OLIVEIRA, 1999, p. 132.

²⁰⁷ FOUCAULT, In: ESCOBAR, 1984, p. 83.

científico, da análise política, etc.)”²⁰⁸.

Foucault “leitor” de Kant: A Crítica da Atualidade como Questão Filosófica.

Na década de 80, entre os seus últimos escritos, Foucault destina um espaço considerável para discutir o significado e também a importância da crítica na atualidade. Não é de se estranhar que, para isso, ele recorra a Kant, haja vista as três grandes críticas escritas pelo filósofo alemão no século XVIII.²⁰⁹ No entanto, o texto a que Foucault destinou maior atenção na reflexão sobre o tema, não foi uma das três críticas kantianas, mas sobretudo o artigo “Resposta à Pergunta: O que é o Iluminismo?”, publicado num periódico em 1784.²¹⁰

Mas do que trata este ensaio sobre a Ilustração? Kant é contundente em sua caracterização da “problemática do Iluminismo” como questão definidora da modernidade. Em conformidade com o antropocentrismo, sustenta o filósofo que o “estado de minoridade humana” se traduz na incapacidade dos homens de se servirem

²⁰⁸ FOUCAULT, In: ESCOBAR, 1984, p. 76.

²⁰⁹ *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790).

²¹⁰ Este título do artigo corresponde à tradução portuguesa de Artur Morão. (Cf. KANT, 1995, p.11-19.) Em algumas traduções e mesmo em textos de comentadores sobre o artigo kantiano as noções de Ilustração, Esclarecimento e Iluminismo foram utilizadas sem grandes diferenciações. Em nossa análise estamos usando estas noções com o mesmo sentido. Enfatizamos que além desse artigo do filósofo alemão que discute a *Aufklärung*, Foucault analisa outro texto kantiano que examina a questão da “Revolução”. Na releitura dos dois textos de Kant, – que, para Foucault, refletiam acerca da “atualidade” enquanto questão filosófica – o filósofo francês procura problematizar o “nosso presente”: “Estas duas questões ‘O que é a *Aufklärung*?’ O que é a Revolução?’ são as duas formas sob as quais Kant colocou a questão da sua própria atualidade. São também, creio, as duas questões que não cessaram de perseguir senão toda a filosofia moderna desde o século XIX, pelo menos uma grande parte dessa filosofia.” (Cf. FOUCAULT, In: ESCOBAR, 1984, p.111.) Cabe observar que na discussão que se segue centraremos nossa análise no texto sobre a *Aufklärung*.

do próprio entendimento, ficando, a saber, sempre subjugados a “inferior” não isenta ou diminui a responsabilidade dos homens. Segundo Kant, não seria “legítimo” o direito destes indivíduos de instância exterior como culpada por sua situação de “minoridade de decisão” e de “coragem”, a “preguiça” e a “covardia” compõem o estado de “minoridade humana”: a resignação – sempre por culpa própria – dos indivíduos aos mais diferentes “tutores”.²¹¹

Mas nem tudo é ruim na aceitação da heteronomia. Kant mostra que viver sob o jugo de outras pessoas, com a sensação que “outros” decidem por você frente a qualquer empresa, pode ser cômodo. Transferir a um livro, a um diretor espiritual, a um médico ou a qualquer outro “tutor” a capacidade de decisão, possibilitaria aos indivíduos evitar a desconfortável sensação de “perigo” que acompanha a atitude de “andar pelos próprios pés”. No entanto, o filósofo ressalta: *“Ora, este perigo não é assim tão grande, pois aprenderiam por fim muito bem a andar. Só que um tal exemplo intimida e, em geral, gera pavor perante todas as tentativas ulteriores.”*²¹² Desta forma, os seres humanos não partem da autonomia, mas realizam a passagem da heteronomia à autonomia. Ou seja, nenhuma pessoa tem como ponto de partida a autonomia, pois é condição humana a de, primeiro, experimentar a heteronomia. Nela permanecer é que constitui a “comodidade”.

Kant defende que a *Aufklärung*, a “Ilustração”, tem como condição necessária para sua existência a coragem do indivíduo de pensar por própria conta e a de se dar e obedecer as leis. A liberdade não é outra coisa senão a atitude de fazer “uso público” de

²¹¹ KANT, 1995, p. 11.

²¹² KANT, 1995, p. 12.

sua própria razão em todos os domínios. Rejeitando as possíveis restrições à “liberdade de pensamento”, o filósofo sustenta que o “uso público da razão”, enquanto caminho para o “Esclarecimento”, necessita que os homens sejam “livres”. Por “uso público da razão” Kant entende aquele que qualquer indivíduo, enquanto “erudito”, dela faz perante o público do mundo letrado.²¹³ Observa Châtelet que, no limite, essa relação entre a “liberdade” e a “publicidade” – *o livre e público exame da razão* – é condição para o aprofundamento da noção de crítica expressa por Kant.²¹⁴ Vale ressaltar que o filósofo alemão assinala também a importância das restrições à liberdade – uso privado da razão – como condição para sua afirmação no uso público.

Podemos dizer que há uma diferença marcante em relação ao “homem esclarecido” em Kant e o “revolucionário”. Como mostra Bobbio, partidário muito mais das reformas graduais do que das grandes sublevações, Kant acredita que – apesar de angariar algumas vantagens, mas nem sempre garantidas – a revolução não assegura a reforma no modo de pensar, podendo, assim, substituir os antigos preconceitos por novos, mantendo a “massa dos não ilustrados” na mesma situação.²¹⁵

Como nos diz Bobbio, Kant considerava decisivo os ideais do “Iluminismo”, nos quais via a base para a “emancipação humana”. O ideal primordial – que servia de sustentação para os demais – era a “liberdade de pensamento”. Sendo assim, se, de um lado, o Estado teria por direito exigir dos cidadãos a obediência, por outro, como fomentador dos ideais iluministas, ele deveria também, através da possibilidade da

²¹³ KANT, 1995, p. 13.

²¹⁴ CHÂTELET, 1974, p. 25.

²¹⁵ No que diz respeito à posição do filósofo alemão sobre a revolução francesa esclarece Bobbio: “Com relação à Revolução Francesa, a atitude de Kant é ao mesmo tempo de atração e de repulsão, de entusiasmo pela grandiosidade dos eventos e de pavor pelo desencadeamento das paixões.” Sobre o tema Cf. BOBBIO, 1997, pp. 149-152.

liberdade de pensamento, dar condições para que os indivíduos atravessassem as barreiras da “minoridade” rumo à “Ilustração” – seres plenamente racionais.²¹⁶

Por ser próprio à condição humana, o pensador alemão aceita, sem grandes dificuldades, a “contradição” entre obediência e livre pensamento, fazendo a distinção entre “uso público” e “privado” da razão. Este último entendido como respeito irrestrito às normas da lei, quando do exercício de algum cargo público ou função atribuída.²¹⁷ Enquanto “cidadão privado”, o indivíduo deve aceitar a lei expressa no cargo por ele executado – oficial, clérigo, professor contratado... –, mas como cidadão – como “erudito” – deve expor suas idéias contra as mais diferentes inconveniências e injustiças, inclusive aquelas relacionadas às instituições a que está ligado, quando de suas atribuições privadas no âmbito público.²¹⁸

Kant apresenta como pergunta fundamental do Iluminismo, saber se aquele momento em que vivia já era uma “época Esclarecida”. O filósofo não só levanta o questionamento, como aceita o desafio de responder: não somos “seres Ilustrados”, mas vivemos na época da *Aufklärung* (esclarecimento). Cabe enfatizar que sua resposta não deve ser entendida como a renúncia à possibilidade do “Esclarecimento”. Para o filósofo, nenhum homem tem o direito de negar – no máximo pode adiar –, a “Ilustração” para si, nem qualquer instância política pode negá-la ao povo e às gerações futuras.²¹⁹

²¹⁶ BOBBIO, 1997, pp. 151-152.

²¹⁷ KANT, 1995, p. 13.

²¹⁸ É importante não confundir “uso público” da razão e “função pública” ou “cargo público” assumido. O primeiro é o espaço para o exercício da liberdade; já nas funções assumidas nos cargos públicos – uso privado – não são permitidas a desobediência, as revoltas, as posições pessoais ou críticas.

²¹⁹ KANT, 1995, pp. 16-17.

*"Sem dúvida, um homem, para a sua pessoa, / e mesmo então só por algum tempo, pode, no que lhe incumbe saber, adiar a ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade. Mas o que não é lícito a um povo decidir em relação a si mesmo menos o pode ainda um monarca decidir sobre o povo, pois a sua autoridade legislativa assenta precisamente no fato de na sua vontade unificar a vontade conjunta do povo."*²²⁰

Em sua reflexão sobre o artigo kantiano, Foucault sustenta que a questão introduzida pelo filósofo alemão, no respectivo texto, é a "crítica do presente". Esta seria uma pergunta filosófica nova. Kant privilegiaria neste ensaio, como problema filosófico fundamental, a análise das questões mais urgentes de sua "atualidade". Em outras palavras, o pensador alemão aceitaria o desafio proposto pelo Iluminismo discutindo o papel da Razão na luta contra a "minoridade humana".²²¹

Cabe dizer que, segundo as teses Iluministas, o aperfeiçoamento da Razão é entendido como condição para o progresso das civilizações e para a liberdade e felicidade social e política, não se restringindo, desta forma, como na antiguidade, à

²²⁰ KANT, 1995, p. 16.

²²¹ Esta recuperação, e porque não dizer interpretação, de questões kantianas, por parte de Foucault não deve ser entendida como o abandono da influência nietzschiana sobre seu "projeto crítico". Cabe salientar que a oposição ao pensamento e à moral religiosa, a defesa da "autonomia" do pensamento frente à tutela da tradição cristã anterior – apesar de suas críticas encontrarem "caminhos" distintos e até antagônicos – é comungada pelos dois filósofos alemães. Como afirma Oliveira: "O pensar ateu e criativo do 'espírito livre' moderno opõe-se ao pensar teísta, metafísico, outrora guiado e limitado pela crença religiosa. Nisto Kant e Nietzsche compartilham da mesma convicção que é mister fazer uso do próprio entendimento, *sapere aude*, para que se realize o espírito da liberdade – apesar das divergências quanto ao significado de tal liberdade, sobretudo nos conceitos de 'vontade' e 'livre arbítrio'. A dissonância entre as grandes teses dos dois filósofos, e a opção de Foucault por empreender o projeto de escrever uma genealogia crítica – em que a presença de Nietzsche é confirmada pelo próprio filósofo francês – não invalida as contribuições das reflexões kantianas contidas, por exemplo, no texto que discute a *Aufklärung*. Sobre a importância da filosofia dos dois pensadores alemães – bem como a de Heidegger – para a crítica foucaultiana, acrescenta Oliveira: "(...) suas releituras de Kant e Nietzsche o conduzem a reformular uma 'história da verdade', baseada nos modos de auto-constituição da subjetividade moderna. E é somente neste sentido preciso, de micro-análises locais que se desenvolvem de maneira imprevisível, que Foucault termina por divisar 'métodos' em diferentes domínios de suas inacabadas investigações sobre o saber, o poder e a subjetivação. O autor salienta ainda que a opção de Foucault por Nietzsche se confirma no desenvolvimento da genealogia foucaultiana: Se o interesse de Foucault por Kant se manifestou-se desde cedo (...) foi no filólogo Nietzsche que encontrou sua maior fonte de inspiração. (...) Na sua última entrevista, Foucault confessou que se toda a sua evolução filosófica fôra determinada por sua leitura de Heidegger, foi Nietzsche quem preponderou (*c'est Nietzsche qui l'a emporté*)". OLIVEIRA, 1999, p.121; 138; 152-153.

“realidade objetiva”, mas sim ao “exame crítico” e à ordenação sistemática das coisas por parte dos seres humanos.

Conforme Rabinow e Dreyfus, com a “redefinição” moderna do conceito de Razão, o papel do Estado também é problematizado, dando-lhe, o pensador alemão, uma importância capital como elemento administrador, e mais, como personificação de uma “racionalidade reguladora”.²²² Desta forma, se o pensamento filosófico do Iluminismo é extremamente otimista em relação aos benefícios da Razão e da Liberdade humanas – como indica o texto de Kant –, trata-se com o governo de um “déspota esclarecido” como Frederico II, de “racionalizar o Estado” fomentando o “livre pensamento” e, paradoxalmente, impondo limites à liberdade civil e política: “raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; mas obededei!”²²³ Para além dos elogios ao monarca, o filósofo alemão sustenta que a obediência na esfera da

²²² RABINOW e DREYFUS, 1995, p. 286.

²²³ (RABINOW e DREYFUS, 1995, p.285-286.). Sobre o contexto histórico e político que marcaram a ascensão de Frederico II ao trono, bem como os traços de sua administração, afirma Marton: Desde o início do século XVII, a Prússia encarna o modelo de Estado absolutista e socialmente hierarquizado. A semelhança dos outros Estados alemães, o mercantilismo impõe-se como sistema econômico, mas aqui todos os setores da economia acham-se submetidos ao dirigismo estatal. Em 1740, quando Frederico II sobe ao trono, seu exército é apontado como um dos melhores da Europa e sua organização administrativa e burocrática considerada exemplar. Ao generalizar e desenvolver a política mercantilista, o novo rei estabelece o monopólio do comércio pelo Estado. (...) Percebendo que o absolutismo monárquico só poderia subsistir com a assimilação de novas idéias, Frederico II torna-se a principal figura entre os ‘déspotas esclarecidos’ do século XVIII. A Filosofia das Luzes faz o elogio da razão; é preciso, pois, racionalizar o Estado. Para tanto, ele empenha-se em aprimorar a estrutura burocrática e militar, centralizar a administração e delimitar as atribuições do governo. Combate a idéia da origem divina do poder real, proíbe a tortura dos acusados, funda escolas primárias e promove a indústria e a agricultura. A Prússia distancia-se das monarquias despóticas, tornando-se o Estado mais bem governado da Europa, o Estado modelo, e Frederico II ganha a estima dos filósofos. Consideram-no maior que os maiores imperadores romanos – por amar a filosofia e as letras, acolher intelectuais perseguidos, lutar contra a superstição e a teocracia, trazer a prosperidade a seu povo e preparar a felicidade das gerações futuras. (MARTON, 1993, pp. 12-13.). É nesse contexto que Kant vai defender a importância do governo de Frederico II para o progresso da razão nos diferentes setores da sociedade: “Um príncipe que não acha digno de si dizer que tem por dever nada prescrever aos homens em matéria de religião, mas deixar-lhe aí a plena liberdade, que, por conseguinte, recusa o arrogante nome de tolerância, é efetivamente esclarecido e merece ser encomiado pelo mundo grato e pela posteridade como aquele que, pela primeira vez, libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada qual a liberdade de se servir da própria razão em tudo o que é assunto da consciência.” KANT, 1995, p.17.

prática política deve coexistir com o espírito de liberdade.²²⁴

Para Kant, os estágios de “autonomia” e “maioridade” humanas pressupõem – e nisto reside seu grande otimismo como um filósofo do século XVIII – o melhor uso possível da Razão. Nesse ponto, sem desqualificar a atitude filosófica do pensador alemão – datada historicamente –, a crítica genealógica, ao retomar estes escritos kantianos, procura discutir as implicações muitas vezes desastrosas, ou pelo menos ambíguas, desta razão “normalizadora”, “disciplinar”, “reguladora” e “instrumental”.²²⁵

Conforme Foucault, Kant, ao questionar o significado da *Aufklärung*, estaria privilegiando, como questão filosófica fundamental, a discussão do que as pessoas são no preciso momento histórico em que estão vivendo.²²⁶ Em outros termos, o artigo que

²²⁴ Vale lembrar a importância do pensamento de Rousseau para estas análises kantianas sobre a liberdade. Podemos dizer, conforme o filósofo francês, que ser livre é obedecer à lei que o próprio cidadão estabelece. Sobre a conjugação entre liberdade e obediência em Rousseau e a proximidade desta reflexão com as teses kantianas, comenta Nascimento: “[Sobre as condições do estabelecimento da liberdade civil]: ... o povo soberano, sendo ao mesmo tempo parte ativa e passiva, isto é, agente do processo de elaboração das leis e aquele que obedece a essas mesmas leis, tem todas as condições para se constituir enquanto um ser autônomo, agindo por si mesmo. Nestas condições haveria uma conjugação perfeita entre a liberdade e a obediência. Obedecer à lei que se prescreve a si mesmo é um ato de liberdade. Fórmula que seria desenvolvida mais tarde por Kant. Um povo, portanto, só será livre quanto tiver todas as condições de elaborar suas leis num clima de igualdade, de tal modo que a obediência a essas mesmas leis signifique, na verdade, uma submissão à deliberação de si mesmo e de cada cidadão, como partes do poder soberano. Isto é, uma submissão à vontade geral e não à vontade de um indivíduo em particular ou de um grupo de indivíduos.” NASCIMENTO, In: WEFFORT, 1996, p. 196.

²²⁵ (Cf. RABINOW e DREYFUS, 1995, p.286-287.). A atitude teórica de Foucault pode ser entendida como análise crítica dos efeitos dessa razão moderna. Nessa perspectiva, vale destacar como ele concebe o papel da filosofia a partir de Kant: “(...) desde Kant, o papel da Filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência; porém, ao mesmo tempo – isto é, desde o desenvolvimento do Estado moderno e da gestão política da sociedade –, o papel da Filosofia é também vigiar os excessivos poderes da racionalidade política. O que é, aliás, uma expectativa muito grande.” FOUCAULT, In: RABINOW e DREYFUS, 1995, p.233.

²²⁶ Ao discutir esse projeto kantiano, Foucault comenta: “(...) com relação à *Aufklärung* a crítica será, aos olhos de Kant, aquela que dirá ao saber: sabes muito bem até onde és capaz de saber? Raciocina enquanto quiseres, mas sabes bem até onde podes raciocinar sem perigo? A crítica dirá, substancialmente, que a nossa liberdade é posta em jogo menos por aquilo que enfrentamos, com mais ou menos coragem, do que pela idéia que fazemos do nosso conhecimento e dos seus limites; e que por isso, em vez de permitir a outrem dizer ‘obedece’, é no momento em que tivermos feito uma idéia justa do nosso conhecimento que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não devemos mais escutar o obedece; ou melhor, o obedece será fundamentado na própria autonomia.” FOUCAULT, 1990b, p.4.

problematiza o “Iluminismo” procura analisar o que são as pessoas naquele momento histórico, quais os seus limites, o que acontece com elas, o que é este mundo, esta época, este tempo preciso em que vivem.²²⁷ Desta maneira, assim como em Kant – que realiza, ao questionar a Razão Iluminista em pleno século das Luzes, a tarefa filosófica como a “crítica da atualidade” –, a genealogia foucaultiana objetiva ser uma “ontologia do presente”, ou seja, uma análise crítica do nosso presente na ordem dos acontecimentos históricos.²²⁸

“Kant parece ter fundado as duas grandes tradições críticas entre as quais se dividiu a Filosofia moderna. Digamos que em sua grande obra crítica Kant colocou, fundou, esta tradição da Filosofia que coloca a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível e, a partir daí, pode-se dizer que toda uma parte da Filosofia moderna desde o século XIX se apresentou, se desenvolveu como a analítica da verdade.

Porém há na Filosofia moderna e contemporânea um outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: é aquela que se vê nascer justamente na questão da Aufklärung ou no texto sobre a revolução; esta outra tradição crítica coloca a questão: o que é a nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata aí de uma analítica da verdade, trata-se do que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos e parece-me que a escolha filosófica à qual nós nos encontramos confrontados atualmente é esta:

²²⁷ FOUCAULT, In: RABINOW e DREYFUS, 1995, p.239.

²²⁸ “Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais.” (FOUCAULT, In: RABINOW e DREYFUS, 1995, 262.). Oliveira sustenta que esta ontologia histórica do presente, expressa na reunião dos diferentes momentos da produção foucaultiana – saber, poder e ética –, têm como grande legado a crítica permanente sobre a modernidade. O autor destaca ainda a leitura crítica realizada por Foucault sobre os pensamentos de Kant e Nietzsche, bem como a centralidade da questão da subjetividade em toda a trajetória genealógica: “Do significado da expressão ‘uma ontologia histórica de nós mesmos’ (na historical ontology of ourselves) dependerá nossa compreensão de toda a reflexão foucaultiana sobre verdade, poder e ética. A fim de elucidar tal significado, estamos assumindo que (1) a genealogia da subjetividade constitui o objeto por excelência das investigações foucaultianas; (2) a genealogia, segundo Foucault, não exclui a arqueologia e a hermenêutica, enquanto empreendimentos metódicos, mas as desvela enquanto práticas de análise crítica em seus pressupostos históricos; (3) a genealogia da modernidade remete-nos à leitura crítica que Foucault nos oferece de Kant e Nietzsche. [Continua o autor:] através desses três domínios de genealogia, pode-se redefinir a modernidade como um projeto mais complexo do que um paradigma sistêmico de verdades, valores e normas associados à Aufklärung do idealismo alemão. Assim, Foucault não se oporia à qualificação da modernidade como ‘um projeto incompleto’, embora recuse-se a identificá-lo, com o faz Habermas, com um programa esclarecedor de emancipação. Afinal, verdades, valores e normas são constituídos como objetos epistêmicos, teorizados, precisamente porque são constitutivos de uma subjetividade ético-política. Esta tripla problemática, que Habermas utiliza contra o projeto foucaultiano, longe de traduzir uma atitude anti-modernista ou antes de ser rotulada de pós-moderna, constitui na verdade a maior contribuição de Foucault para uma crítica permanente da modernidade.” OLIVEIRA, 1999, p.141.

*pode-se optar por uma Filosofia crítica que se apresentará como uma Filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de Filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar”.*²²⁹

Para Foucault, trazer à tona os “jogos de correlações de forças”, a constituição dos saberes e poderes modernos e sua produção histórica como “verdade” presente nas práticas sociais, evidencia, sobretudo, a atitude política e ética de “lutar” contra as “práticas de sujeição” atuais.²³⁰ A “luta” para não ser “governado” – ou melhor, para não ser governado exageradamente ou ser excessivamente “sujeitado” – é o desafio de resistir à condição de “minoridade” em nossos dias.²³¹ Assim, o permanente questionamento de nossas “experiências constituídas”, que acontecem não só no plano epistemológico mas também nos espaços da política e da ética na esfera social, se apresentam como possibilidades da “prática da liberdade” – não de uma libertação definitiva –, que podem ser vivenciadas como acontecimento histórico no meio social.²³²

²²⁹ FOUCAULT, In: ESCOBAR, 1984, p.101-112.

²³⁰ FOUCAULT, 1990b, p.4.

²³¹ Foucault relaciona a sua crítica, enquanto tarefa intelectual, com a atitude kantiana de analisar a *Aufklärung*: “O que Kant descrevia como *Aufklärung* é exatamente isso que quis descrever como crítica, ou seja, aquela atitude crítica que é um traço característico do Ocidente, a partir, creio, daquilo que constituiu historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade. O filósofo francês entende como questão filosófica emergente e atitude crítica do presente, a problematização e a resistência a determinadas formas de sujeição ligadas, historicamente, ao estabelecimento da governamentalização das pessoas: “Antes me parece que, no grande fermento envolvido em torno do problema da maneira de governar e da pesquisa das maneiras de governar, emerge uma questão constante: ‘como não ser governado deste modo, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e através de tais procedimentos’; e se reconhecemos a este movimento da governamentalização, da sociedade e dos indivíduos, a colocação histórica e a ampliação que me parece ser merecida, então encontramos o que definiria como a atitude crítica. (...) portanto, proporia como primeira definição geral da crítica, a seguinte: a arte de não ser excessivamente governado.” FOUCAULT, 1990b, pp.11; 4-2.

²³² A possibilidade das práticas de liberdade, segundo o pensamento foucaultiano, não devem ser confundidas com possíveis propostas de libertação social advindas de macro-teorias. Também não se coadunam com as análises do pensador francês sobre as respectivas práticas, concepções anarquistas ou libertárias. As macro-teorias, o anarquismo, ou mesmo as teorias mais conservadoras sobre a liberdade – apesar de suas grandes diferenças – fazem parte do complexo campo das relações de

*"(...) Conheci algumas experiências com os hospitais psiquiátricos, com a polícia, e no terreno da sexualidade. Tentei lutar em todas essas situações, mas não me ponho em evidência como o combate universal contra os sofrimentos da humanidade em todas suas relações. Desejo guardar minha liberdade vis-à-vis das formas de luta nas quais me engajei. Gostaria de afirmar que a coerência é de natureza estratégica. Se eu luto por tal questão ou por tal outra, eu o faço porque, de fato, essa luta é importante para mim, em minha subjetividade. Mas, afora essas escolhas delimitadas a partir de uma experiência subjetiva, pode-se desaguar sobre outros aspectos, de modo a desenvolver uma verdadeira coerência, quer dizer, um esquema racional ou um ponto de partida não estando fundamentado sobre uma teoria geral do homem".*²³³

Como explica Rajchman – em consonância com o que temos indicado até o momento – não se trata de encontrar na genealogia bases para a sustentação de uma “liberdade” ou “liberação” total ou absoluta. Foucault também rejeita a “determinação histórica”, em termos absolutos, do que somos e do que nos tornamos. A liberdade é, para Foucault, sobretudo, a condição de um “trabalho indefinido” de pensamento, de ação e de auto-invenção das pessoas nas relações ético-políticas. Nessa perspectiva, Rajchman define a relação entre as práticas de liberdade e a crítica como atitude ético-política expressa na genealogia:

"A liberdade está sempre por se fazer, e nunca terminamos de fazê-la. Seu funcionamento não é encontrável em nada que uma cosmologia, teologia, psicologia, ou legalidade diga que somos; devemos, antes, recolocar essas teorias no contexto prático primário mediante o qual elas nos afetam concretamente. Pois essa é a garantia única que nossa liberdade pode ter.

*Ser livre, portanto, é ser capaz de questionar a política, de questionar a maneira como o poder é exercido, contestando suas reivindicações de dominação. Esse questionamento implica nosso ethos, nossa maneira de ser e de nos tornarmos quem somos. A liberdade é, pois, uma questão 'ética'. 'A liberdade', declara Foucault, 'é a condição ontológica da ética; mas a ética é a forma deliberada assumida pela liberdade'. Se a existência da liberdade na história condiciona a elaboração de uma ética, essa ética é a tentativa de dotar a existência de um a forma prática específica."*²³⁴

Face ao exposto, talvez a posição do genealogista em questionar as formas de

poder, mesmo que afirmem, na maioria das vezes, sua independência. Com relação aos anarquistas libertários, por exemplo, o filósofo afirma: "Não, não me identifico com os anarquistas libertários, porque existe uma certa filosofia libertária que crê nas necessidades fundamentais do homem. Eu não tenho vontade, eu, sobretudo, recuso-me a ser identificado, ser localizado pelo poder (...)". FOUCAULT, 1999b, p.312.

²³³ FOUCAULT, 1999b, p.311.

²³⁴ RAJCHMAN, 1993, p. 130.

“sujeição”, que se estabelecem a partir da concomitante “individualização” e “totalização”, através, por exemplo, dos modos como em nossa cultura os seres humanos tornaram-se, ou interiorizaram, identidades como a de “sujeito de uma sexualidade”, vislumbre novos caminhos para o estabelecimento da crítica como exercício de liberdade e tarefa intelectual, ante as questões mais emergentes na “atualidade”. Quem sabe ainda, a atitude de analisar criticamente a “normalização”, a “disciplinarização” e a “subjetivação”, a que somos, muitas vezes, submetidos; as regulações a que as comunidades se sujeitam; a injunção às identificações a partir dos saberes e poderes – que ultrapassam os muros das mais diferentes instituições – possa indicar uma possibilidade de práticas de resistência e do exercício da liberdade por parte das pessoas. Estes são alguns pontos que – acreditamos – possam vislumbrar a pertinência da crítica genealógica como atitude ético-política, frente a alguns desafios atuais postos pelo mundo ocidental. Evidentemente, estas possibilidades de práticas de liberdade enquanto ação intelectual, política e ética não apresentam qualquer garantia prévia no campo prático das relações de força no espaço social, pois não são resultantes de qualquer teoria *a priori*, só esperando para ser colocada em prática.²³⁵

²³⁵ Entendemos como fundamental para a pesquisa sobre a noção de crítica no pensamento de Michel Foucault, toda a produção teórica que constitui a “genealogia da ética”: os livros *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, juntamente com a série de artigos e entrevistas de Foucault reunidos na coletânea intitulada *Dijs et Écrits*. A investigação empreendida por Foucault sobre a “singular” experiência ética dos gregos, por ele denominada de “estética da existência”, mostra que um determinado grupo de pessoas num dado período desenvolveu uma ética sexual – austera e rigorosa – intimamente ligada a valores estéticos, não sendo, portanto, definida como resultado de rígidos códigos legais ou como obediência à vontade de um universal concreto como Deus. Nesta concepção ética o homem antigo visa o “domínio de si”. Com o advento do cristianismo – embora já haja um longo período de transição a partir do “helenismo” – os códigos legais e as práticas ascéticas cristãs influenciarão, sobremaneira, a reflexão ética e as práticas morais. Nesse momento, a austeridade sexual pode ser identificada com a necessidade da renúncia de si e da decifração da “verdade” dos – e nos – “indivíduos”. Ortega denomina este momento da produção genealógica como a filosofia tardia de Foucault. Sem aprofundar a temática, destacamos o seu comentário sobre a concepção foucaultiana de subjetividade e as lutas políticas que envolvem as novas formas de subjetividade: “Nos últimos volumes da História da Sexualidade (*O Uso dos Prazeres*, *O Cuidado de Si*) Foucault apresenta uma concepção da subjetividade entendida como relação consigo mesmo que não tem a forma de autoconsciência; trata-se

"(...) a análise crítica do mundo no qual nós vivemos constitui cada vez mais a grande tarefa filosófica. Sem dúvida, o problema filosófico mais infalível é o da época presente, do que nós somos neste preciso momento.

*Sem dúvida, o objetivo principal hoje não é o de descobrirmos, mas de recusarmos o que nós somos. É preciso imaginar e construir o que poderemos ser para nos desembaraçarmos desta espécie de "dupla coação" política, que é a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno".*²³⁶

Não se trata – repita-se – de encontrar na crítica genealógica a “alternativa ideal” como resposta às questões sociais, uma vez que seu objetivo é, muito mais, fazer uma história crítica das “problematizações” e não das “soluções”.²³⁷ A partir das problematizações, o genealogista procura fazer o “inventário crítico” dos “perigos” a que estamos expostos no presente, e só assim, procura as “respostas” no campo do que seja possível de se pensar ou realizar. Conforme o próprio Foucault, sua atitude não conduz à impassibilidade, mas ao “hiperativismo pessimista”. Nesse sentido, a escolha ético-política possível e desejável hoje é determinar qual é o principal “perigo” a que estamos expostos e assim, ficarmos atentos aos novos problemas que surgem.²³⁸

antes de um sujeito-forma oposto a um sujeito-substância, de um sujeito constituído autonomamente por meio de práticas (ou tecnologias) do si mesmo; um individualismo que tem, na antiguidade latina, a forma da 'intensidade da relação consigo mesmo' (Foucault, 1989, p. 56).. Este tipo de subjetividade ética representa, para Foucault, uma possibilidade de resistência diante do poder subjetivante moderno (bio-poder), como afirma em 1982: 'Não existe nenhum ponto de resistência ao poder mais útil e prioritário (...) do que o que consiste em uma relação consigo mesmo.' (Foucault, 1985b, p. 54) O cuidado de si aparece como uma 'conversão do poder', ou seja, uma forma de controlá-lo. O objetivo da luta política vai ser localizado na existência de novas formas de subjetividade. O indivíduo tem autonomia por meio das práticas do si mesmo e da conexão da autotransformação com mudanças políticas e sociais, manifestando, assim, o caráter artificial da oposição moderna entre direitos individuais e coletivos 'como se hoje em dia uma sociedade que pudesse satisfazer os direitos de todos e de cada um fosse impensável' (McNay, 1992, p. 99). ORTEGA, 1998, pp. 62-63.

²³⁶ FOUCAULT, In.: RABINOW e DREYFUS, 1995, p.239.

²³⁷ Por exemplo, ao discutir determinadas experiências éticas entre os gregos, estabelecidas a partir de valores estéticos, Foucault sustenta que seu objetivo teórico é fazer o “inventário” histórico das “problematizações” históricas e não, ou nem tanto, a história das “soluções”. Nesse sentido, nos alerta que não se trata de buscar nos antigos o modelo ético “perfeito” para nossos dias mas, quem sabe, a partir da experiência grega levantar questões como essas: “O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?”. FOUCAULT, In.: RABINOW e DREYFUS, 1995, p.261.

²³⁸ FOUCAULT, In.: RABINOW e DREYFUS, 1995, p.256.

Acreditamos que a compreensão da atitude crítica do intelectual como escolha ético-política permanente e a convicção de que é preciso enfrentar os “perigos” que envolvem a esfera social no presente, fazem com que possamos vislumbrar no campo que constitui estas atividades, a possibilidade de lutas constantes, mantendo viva, assim, a condição do exercício de liberdade na prática política, sempre interna às relações de poder-saber.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz. Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer através da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir; é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la.”
Epicuro

Nosso estudo sobre a crítica genealógica de Michel Foucault foi marcado muito mais por hesitações e reservas do que por certezas e convicções conclusivas. Não porque os escritos do filósofo nos conduzissem a um mar de superficialidade e de inconsequente vanguardismo relativista. Pelo contrário. O estilo rebuscado, às vezes até confuso, os diferentes matizes, os contornos complexos de seu pensamento, exigiam de nós um rigor analítico, que nem sempre, cabe dizer, foi alcançado. Ante as nossas inquietações, os caminhos, às vezes labirínticos, da trajetória genealógica solicitaram de nós a paixão necessária à busca do conhecimento e, ao mesmo tempo, o cuidado e a serenidade próprios do trabalho filosófico. Assim, nossa reflexão sobre parte da produção teórica de Foucault escrita durante a década de 70, significou, acima de tudo, uma tentativa de vivenciar a experiência teórica de discutir, enquanto “problema” filosófico e social, tanto as miríades de implicações das práticas sociais de poder, quanto a própria condição de realização da atitude crítica no trabalho intelectual. Claro que falamos de uma intenção presente em nossa pesquisa, não de uma constatação irrefutável.

Avesso às certezas dos grandes sistemas explicativos, Foucault não construiu uma teoria do poder ou da sociedade. Por sua vez, manteve um “diálogo” constante, nem sempre amistoso, com marxistas, maoístas e freudianos, e com os estruturalistas, entre outros. Também não se furtou a discutir com a tradição do pensamento político. Por exemplo, várias são as suas remissões a Maquiavel, Bentham, Hobbes, Rousseau, etc. Em relação à genealogia da ética, retoma os clássicos da tradição grega e do cristianismo. Seria um erro crasso ver Foucault como o teórico de “questões menores” só porque são usados documentos inusuais para um filósofo e até mesmo para um

historiador. O que faz o filósofo a partir do deslocamento efetuado em relação à tradição política, filosófica e histórica é se pôr em constante debate com a cultura ocidental, procurando problematizá-la e, ao mesmo tempo, forçar seus limites na reflexão: ver até que ponto é possível percebê-la de forma diferente do que tem sido vista pelos grandes sistemas e pelos comentadores. Sua crítica ao pensamento ocidental é também, e sobretudo, a busca incessante de novas perspectivas e formas de interpretação na análise das relações sociais.

Portanto, na discussão sobre as vicissitudes do projeto moderno, Foucault, conforme procuramos mostrar, não comunga com o otimismo exagerado daqueles que defendem inexoravelmente a concretude e estabelecimento do ideal de “emancipação humana”, negligenciando as traumáticas experiências vividas em nosso século. Também não é partidário daquelas tendências de pensamento que, face à crise moderna, assinalam a emergência de um novo paradigma. Nem tão pouco se identifica com os “pessimistas”, que, diante da crise, afirmam o total aniquilamento de nossa sociedade ou do projeto moderno, propagando a descrença absoluta, o relativismo teórico, ou então um niilismo vulgar.

Rejeitando o otimismo exagerado e o pessimismo absoluto, a crítica genealógica propõe-se, a partir dos deslocamentos estabelecidos por suas novas perspectivas, problematizar a razão ocidental e seus impactos em nossa atualidade. Assim, colocando em relevo as especificidades, as diferenças, as discontinuidades, as contingências dos acontecimentos na história, Foucault como genealogista trouxe à tona um variegado e complexo conjunto de acontecimentos fundamentais para a análise crítica da modernidade, a ser utilizado como “caixa de ferramentas” pelo pensamento filosófico, político, histórico e social.

Na perspectiva de uma “microfísica do poder”, não para substituir a macrofísica, mas para assinalar a insuficiência e os equívocos desta, o filósofo indica a existência de um grande número de práticas de poder dissociadas do aparelho estatal, mostrando que Estado e poder não são sinônimos. Distanciando-se de uma análise do poder centrada na idéia do grande poder soberano, Foucault situa, na modernidade, a emergência das disciplinas como forma “produtiva” e “eficaz” de poder, que objetiva sujeitar os indivíduos “objetivando-os”. O estudo sobre “O Panóptico” de Jeremy Bentham constitui parte desta análise do surgimento de uma *anátomo-política do corpo humano*.

Tendo realizado uma “analítica” do poder e da sexualidade, Foucault, a partir de novas perspectivas na análise, reconstituiu a história dos discursos sobre o “sexo” na modernidade, afastando-se do caminho traçado pelas grandes teorias que trataram do tema. Ou seja, tratava-se de tomar distância da tão usual determinação da categoria da repressão sexual. Sobre a conceituação do poder, o filósofo mostrou autonomia em relação às instâncias estatal e legal.

Com a transformação da prática religiosa da confissão em metodologia científica, assinalou não só as condições para o nascimento da sexualidade como forma de poder-saber sobre o sexo, como também o aparecimento de novas formas de controle individual e social. Através dessa tecnologia da confissão, os indivíduos foram levados a reconhecerem a si próprios como sujeitos de uma sexualidade, através de um “discurso de verdade” que produziu as identidades mesmas.

Procurando revelar elementos preponderantes da “mecânica do poder” expressa nas “lutas” sociais travadas no campo de relações de força, disseminado por toda a espessura do corpo social, o filósofo sustentou que o poder não é uma “coisa” que

alguém possua, mas, sobretudo, um exercício, podendo estar localizado em qualquer lugar nos limites do espaço social. O poder é predominantemente produtivo, não devendo ser reduzido aos seus efeitos negativos, como a interdição. Para além da polaridade dominador x dominado, ele é resultado de múltiplas práticas, de afrontamentos locais, de jogos de força sociais. Assim, as relações de poder não resultam da vontade individual ou coletiva de um “sujeito” como seu fundamento. São sempre “intencionais” e não “subjetivas”. Acontecem enquanto práticas relacionais a partir de diferentes táticas, estratégias, lutas, agrupamentos, composição de forças. O outro termo das relações de poder são as resistências sociais. Aonde há poder, há resistência. Na relação com o poder, dependendo de quem, quantos e como resistem, estas resistências podem ser mais ou menos intensas. Como práticas de subjetividade, podem ser inventivas, móveis, produtivas, apresentando mobilidade, rompendo unidades, introduzindo reagrupamentos entre os indivíduos nas diferentes instituições e no conjunto social como um todo.

Nas relações entre poder e sexualidade, houve, por parte do poder, ao invés de intensa repressão, um maciço investimento. Foi o poder que, por primeiro, fez da sexualidade um domínio a conhecer como objeto de estudo. Aliás, a produção da sexualidade só foi possível pela composição entre técnicas de saber com práticas de poder. Foucault defendeu a tese de uma total imanência entre técnica de saber e estratégias de poder, rejeitando qualquer possibilidade de exterioridade dos indivíduos à relação poder-saber. Não se trata, em relação à sexualidade, de localizar quem detém o poder ou o saber como condição para a libertação do jugo de qualquer repressão ou alienação. Nem se trata de, na atividade intelectual, libertar o saber do poder. É preciso perseguir as sempre mutáveis e cambiantes “correlações de força” – na medida em que

são matrizes de transformação do poder-saber – no jogo característico da relação entre as práticas de poder e a constituição histórica da sexualidade.

Foucault observou ainda que, na composição entre poder e sexualidade, não cabe fazer da especificidade destas relações uma categoria absoluta para a análise. Desta forma, através de diferentes encadeamentos sucessivos, os “focos locais” se inserem em estratégias globais, mas estas também têm como suporte relações precisas e tênues. Ao invés de levar ao limite, no campo de análise, os conceitos de “descontinuidade” ou, contrariamente, de “homogeneidade”, o filósofo fala em “duplo condicionamento” das estratégias e das táticas. E mais, se por um lado a articulação entre poder e saber ocupa a instância discursiva, por outro, isto não quer significar que os discursos sobre o sexo se reduzam à mera projeção dos mecanismos de poder. Na medida em que os discursos são concebidos como séries de segmentos descontínuos, sua função tática não é “uniforme” ou “estável”. Assim, a complexidade e a multiplicidade dos discursos sobre o sexo não se limitam, por exemplo, à polaridade entre incluídos e excluídos.

Diferentemente da tecnologia disciplinar, embora haja composição e justaposição entre ambas, o filósofo localizou, na modernidade, a emergência de uma nova modalidade de poder. Tendo como objetivo “gerir” e “controlar” as populações enquanto espécie, esta tecnologia marcou a passagem de uma prática de sujeição centrada exclusivamente nas disciplinas sobre os corpos individuais – *anátomo-política do corpo humano* – para a sujeição do corpo social – *bio-política de espécie humana*. Ao colocar a questão da vida dos indivíduos e do conjunto social como problema científico e político – objetivando organizá-la, geri-la, controlá-la –, o bio-poder fez a junção do controle dos indivíduos com o da população: sujeição individual e maciça. Foucault enfatizou ainda que a sexualidade encontra-se, justamente, na encruzilhada

entre as disciplinas e a regulação das populações, tornando-se um espaço sem igual para uma injunção à identidade de “sujeito”, a partir das práticas de “objetivação” e “subjetivação” do poder.

Foucault, entre outras coisas, procurou discutir os impactos sociais dessa nova tecnologia de poder-saber, que se estabeleceu em consonância com a racionalidade política e científica modernas. Desta forma, mostrou que a produtividade dessas práticas “fundamentaram” e “legitimaram” um racismo biológico e estatal altamente destrutivo. Reflexos do racismo foram identificados pelo pensador nos regimes totalitários, em nosso século, como o Nazismo e o Stalinismo. Coube a estes regimes “normalizar” e “suprimir” as vidas daqueles que se apresentavam como uma ameaça política e biológica, tanto internamente nos Estados, quanto externamente entre os Estados: *“a morte do ‘outro’ é que vai deixar a vida em geral mais sadia.”*

Todo o esforço para delinear uma *“ontologia histórica de nós mesmos”* – saber, poder e ética – é marcado pelo tema da *“constituição histórica da verdade”*. Aliás, Foucault, ao longo de suas pesquisas, rejeitou sempre a oposição, tão difundida dentro e fora do meio acadêmico, entre poder e verdade. No lugar do dualismo, a crítica genealógica procurou, sobretudo, problematizar e sugerir modificações na produção histórica dos *“regimes de verdade”*.

Partindo da constatação de que não há exterioridade às relações de poder-saber, a crítica genealógica procurou discutir a condição do intelectual nas sociedades contemporâneas. Assim, faz parte da opção ético-política do intelectual a definição do espaço que ocupa na esfera política e social, aonde ele é atravessado por relações de força, podendo ou não exercer grande resistência. No lugar de dizer a *“verdade”* às pessoas, sua tarefa ganha sentido nas posições que assume, por exemplo, frente à

produção das diferentes formas de saber e também nas “lutas” sociais travadas sobre as condições específicas de vida, de classe social e de trabalho, condições estas a que ele resiste politicamente ou a que se submete. Além disso, Foucault verificou ainda como tarefa intelectual a atitude crítica de trazer à tona e colocar em xeque os grandes “regimes de verdade”, muitas vezes hegemônicos, nas sociedades contemporâneas.

A atitude crítica de Foucault, expressa em sua genealogia do poder, como também, acreditamos, em toda a sua trajetória intelectual, foi definida, em sua análise do famoso texto kantiano sobre a *Aufklärung*, como uma “*ontologia do presente*”. A atitude crítica de Kant, ao refletir as questões centrais de sua “atualidade” como grande e novo problema filosófico, foi retomada pela crítica genealógica, que enfocou a constituição histórica das práticas de “governamentalização” e os efeitos da “razão instrumental” e “normalizadora” a partir da modernidade nas sociedades ocidentais.

Constatamos também, ao longo da pesquisa, a importância da genealogia de Nietzsche para a crítica genealógica de Foucault. Além da influência das teses do filósofo alemão no pensamento foucaultiano – o que o próprio Foucault admitiu – acreditamos que seja possível a vinculação entre alguns conceitos centrais expressos, por exemplo, na *Genealogia da Moral* com os escritos de Foucault sobre o poder. Este é ponto de grande relevância na pesquisa sobre o pensamento foucaultiano, cuja importância e pertinência, embora não tenham sido aqui aprofundadas, reconhecemos.

Além dos livros que compõem o momento arqueológico da produção teórica de Foucault, entendemos que os temas da “governamentalidade” e da “ética do cuidado de si” são essenciais para o aprofundamento da noção de crítica no pensamento do filósofo francês. E mais, a aproximação desses temas com as análises sobre o poder constitui-se num estudo relevante para o aprofundamento do debate sobre a relação entre a ética e a

política nas sociedades contemporâneas.

Por fim, distante de qualquer conformismo político e relativismo moral, a genealogia procurou fazer um “inventário” histórico-crítico dos possíveis “perigos” a que estamos expostos na “atualidade”. Nessa perspectiva, Foucault como genealogista fez da atitude crítica sobre a nossa constituição histórica – a “ontologia” sobre o que é a nossa “atualidade” – e o mundo em que vivemos, o problema filosófico por excelência e a tarefa ético-política fundamental em seu trabalho intelectual. O exame de “si” e a “luta” por não ser excessivamente “governado” pelas formas “objetivantes” e “subjativantes” do poder são defendidos pelo filósofo como possibilidade histórica de novas práticas de liberdade. Como o próprio Foucault nos fala, é preciso imaginar e construir o que poderemos ser para nos desembaraçarmos da dupla coação política, que é a individualização e a totalização simultâneas, promovidas pelas estruturas do poder moderno. Assim como o trabalho intelectual, a liberdade se constitui numa prática que está sempre por ser reinventada, sendo, também e sobretudo, um compromisso político e uma questão ética decisiva para os nossos dias.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Foucault

EDIÇÃO ORIGINAL

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961, (depois Gallimard).

_____. *Dits et écrits. 1954-1988*. Paris: Gallimard, 4 vols, 1994a.

_____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité, II)*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité, I)*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Le souci de soi (Histoire de la sexualité, III)*. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *Naissance de la clinique*. Paris: P.U.F., 1963.

_____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. *História da sexualidade I - a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985a.

_____. *História da sexualidade II. o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade III. o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985b.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1990a.

_____. *Vigiar e punir. história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge

Zahar Editor, 1997.

_____. *Iluminismo e crítica*. (trad. provisória do italiano de Selvino José Assmann) Paris: Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia, abril/julho, n. 2, 1990b.

_____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

_____. *As palavras e as coisas. uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx - theatrum philosophicum*. São Paulo: Princípio, 1987.

_____. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro: Graal, 1991a.

_____. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

_____. *O sujeito e o poder*. In: RABINOW, Paul e DREYFUS, Hubert. *Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 231-249.

_____. *Fazer viver e deixar morrer*. *Revista Archipiélogo*, Barcelona, n. 7, 1991b.

_____. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Presença, 1982.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. *Michel Foucault - problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b.

_____. *Hermeneutica del sujeto*. Madri: La Piqueta, 1994b.

Obras sobre Foucault

BLANCHOT, M. *Foucault como o imágino*. Lisboa: Relógio d'água, 1986.

BRANCO, G. C. e NEVES, L. F. B. *Michel Foucault – da arqueologia do saber à estética da existência*. Londrina: CEFIL, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Lisboa: Vega, 1987.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault - uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ESCOBAR, C. H. de (org). Michel Foucault (1926-1984) - o dossier/últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

FILHO, Kleber Prado. Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault. São Paulo: USP, 1998. Tese de Doutorado em Ciências: Sociologia.

JARA, José. *Foucault y la filosofía: una seducción perversa?*. Revista Venezolana de Filosofía, Caracas, n. 23, 1987.

LEBRUN, Gérard. *O microscópio de Michel Foucault*. In: _____. Passeios ao léu. São Paulo: Brasiliense, 1983, pp. 77-84.

MACHADO, Roberto. Ciência e saber. a trajetória da arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

MARTON, Scarlet *Foucault leitor de Nietzsche*. In: RIBEIRO, R. J. (org.) Recordar Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 36-46.

NUNES, Nei A. *As lutas contra os processos de sujeição e a liberdade como virtude: o desafio de Michel Foucault*. In: Revista Episteme, Tubarão, v. 6, n. 17/18, pp. 107-119, mar./out., 1999.

NUNES, Nei A. e ASSMANN, Selvino J. *A escola e as práticas de poder disciplinar*. In: Revista Perspectiva, Florianópolis, v. 18, n. 33, pp. 135-153, jan./jun., 2000.

OLIVEIRA, Nythamar F. de Tractatus ethico-politicus - genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

ORTEGA, F. Amizade e estética da existência em Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. Intensidade - Para uma história herética da filosofia. Goiânia: editora UFG, 1998.

RABINOW, Paul e DREYFUS, Hubert. Uma trajetória filosófica - para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RAJCHMAN, John. Foucault: a liberdade da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

_____. Eros e verdade. Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RIBEIRO, R. J. (org.) Recordar Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SILVA, T. T. (org.). O sujeito da educação - estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1995.

SIQUEIRA, Maria Juraci Toneli. O exercício do poder disciplinar no cotidiano da escola. Florianópolis: UFSC, 1988. Dissertação de Mestrado em Educação.

WOLF, Francis. *Eros e Logos: a propósito de Foucault e Platão*. In: Revista Discurso, São Paulo, n. 19, pp. 135-164, 1992.

Demais Obras

ALVES, Rubem. Conversas com quem gosta de ensinar. Campinas: Papirus, 2000.

_____. Navegando. Campinas, Papirus, 2000.

ASSMANN, Selvino. *O que têm a ver os filósofos a com a política?*. In: FELIPE, S. T. (org.) Justiça como equidade – fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls e Habermas). Florianópolis: Insular, 1998, pp. 303-312.

ADORNO, T. W. Educação e emancipação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. A política. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BENTHAM, J. *O panóptico ou a casa de inspeção*. In: SILVA, T. T. (org.) O panóptico. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, pp. 11-74.

BIZZO, Nélcio M. V. *O paradoxo social-eugênico, genes e ética*. In: Revista USP, São Paulo, n. 24, pp. 28-37, dezembro/fevereiro, 1994/95.

BOBBIO, N. Estado, governo, sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant. Brasília: UnB, 1997.

BOBBIO, N., MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. Dicionário de política. Brasília: Edunb, 1992.

BOMBASSARO, Luiz C. Ética e trabalho: cinco estudos. Caxias do Sul: De Zorzi Pyt, 1989.

BRANDÃO, Carlos R. O que é educação. São Paulo: Brasiliense, 1992.

CHÂTÊLET, F. História das idéias políticas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

CHAUI, Marilena. Brasil – mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CORBISIER, Roland. Filosofia Política e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

CRESCENZO, L. De. História da Filosofia grega – A partir de Sócrates. Lisboa: Presença, 1988.

CUNHA, Antônio G. da. Dicionário etimológico da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

CURY, Carlos R. J. Ideologia e educação brasileira. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1984.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1994.

DIAS, Rosa Maria. Nietzsche educador. São Paulo: Scipione, 1993.

DOSSE, François. História do estruturalismo I - o campo do signo (1945-1966). São Paulo: Ensaio, 1993a.

_____. História do estruturalismo II - o canto do cisne (de 1967 aos nossos dias). São Paulo: Ensaio, 1993b.

DOVER, K. J. A homossexualidade na Grécia antiga. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

EPICURO. Carta sobre a felicidade(a Meneceu). São Paulo: Unesp, 1999.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GUILLERMIT, Louis. Emanuel Kant e a filosofia crítica. In: CHÂTELET, F. História da filosofia, idéias, doutrinas. A filosofia e a história – de 1780 a 1880. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, pp. 17-62.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HARVEY, D. Passagem da modernidade à pós-modernidade na cultura contemporânea. In: Condição Pós-Moderna. São Paulo: Loyola, 1999, pp. 13-113.

HOBBS, Thomas, Hobbes. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

JAEGER, W. Paidéia - a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. Resposta à pergunta: que é iluminismo? In: _____ A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 11-19.

_____. Sobre a pedagogia. Piracicaba: Unimep, 1996.

KNELLER, George F. Introdução à filosofia da educação. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MACHADO, Roberto. Nietzsche e a verdade. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

- MANACORDA, Mario A. História da educação. São Paulo: Cortez, 1999.
- MAQUIAVEL, N. O príncipe. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- MARTON, Scarlett. Nietzsche – a transvaloração dos valores. São Paulo: Moderna, 1993.
- MARX K. e ENGELS F. A ideologia alemã (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 1996.
- MOSSÉ, Claude. Atenas – história de uma democracia. Brasília: UnB, 1997.
- NETO, A. V. (org.). Crítica pós-estruturalista e educação. Porto Alegre: Sulina, 1995.
- NIEZSTCHE, F. A genealogia da moral. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. Nietzsche. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. La inocencia del devenir (obras completas). Buenos Aires: Ediciones Prestigio, 1970.
- _____. Fragmentos póstumos. Campinas: Textos Didáticos, IFCH/UNICAMP, 1996.
- NOVAES, Adauto (org.). Ética. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. Desejo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. O olhar. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- PENA, Sérgio D. J. Conflitos paradigmáticos e a ética do projeto genoma. In: Revista USP, São Paulo, n. 24, pp. 68-73, dezembro/fevereiro, 1994-95.
- PLATÃO. O banquete. In: PLATÃO. Diálogos. São Paulo: Victor Civita, 1972, pp. 07-59.
- _____. A República. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- _____. Críton ou do dever. In: Diálogos. São Paulo: Nova Cultural, 1999, pp. 111-114.
- PUCHET, Enrique. La pedagogia de Kant. In: Revista Venezolana de Filosofía, Caracas, n. 4, pp. 85-121, 1976.
- RIBEIRO, Renato Janine. A sociedade contra o social – o alto custo da vida pública no Brasil. Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul. Em defesa dos intelectuais. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. O existencialismo é um humanismo. In: _____. Sartre – Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987, pp. 01-32.

SAVIANI, Demerval. *Escola e democracia*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1991.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel – pensamento político*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SOBRINHO, Encarnación. *Ideologia e educação*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1986.

SILVA, T. T. (org.) *O panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Rousseau: da servidão à liberdade*. In: WEFFORT, F. C. (org.) *Os clássicos da política I*. São Paulo: Ática, 1996, pp. 187-241.

_____. *Os clássicos da política II*. São Paulo: Ática, 1995.

VAZQUEZ, A. S. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

VINCENTI, Luc. *Educação e liberdade – Kant e Fichte*. São Paulo: Unesp, 1994.

ZATZ, Mayana. *Os dilemas éticos do mapeamento genético*. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 24, pp. 20-27, dezembro/fevereiro, 1994/95.